a) SUMARIO

b)

Dr. Daniel Herrera Restrepo.
Universidad del Valle. Colombia.

Ciencia ***y Mito*** *en Platón.*

Toda aproximación al pensamiento de Platón se enfrenta, de inmediato, con dos graves dificultades. La primera de ellas se origina .en el peso histórico de la interpretación aristotélica' que ha servido de punto de partida para la gran rnayoría de exposiciones del pensamiento platónico. La segunda, es la atmósfera mítica dentro de la cual se realiza el discurso platónico.

Para Aristóteles, las ideas, que son sólo atributos posibles de Las cosas, habrían recibido de su antecesor la dignidad de ser que conviene, *de jure,* a los sujetos de la atribución. Si esta interpretación aristotélica fuera válida, el platonismo sería algo tan absurdo que no merecería ser tenido en cuenta. Nosotros no creemos en la validez de dicha interpretación. Dejémosla, pues, de lado, como también la problemática propia del discurso aristotélico.

Pero ¿qué decir de la atmósfera mítica? Consideramos que dicha atmósfera debe ser sometida a una lectura epistemológica. Es éste el objeto de nuestro estudio.

Anticipando algunas de nuestras conclusiones, consideramos que la serie de mitos que acompañan la reflexión platónica expresan una idea fundamental: la práctica discursiva, .el discurso racional está acompañado y contaminado por lo irracional, y esto diversos niveles: a nivel de la *experiencia,* la cual nunca llega a ser plenamente racionalizada; a nivel de la *fundamentación,* ya que las determinaciones elaboradas por la razón se fundamentan en lo indeterminado de la misma manera que el conjunto de lo condicionado reenvía a lo incondicionado; a nivel del *punto de partida* de la reflexión que implica tanto una situación de confusión previa como una actitud de asombro; a nivel de la *dinámica del proceso* intelectual que exige estar acompañada de un elán afectivo; en fin, a nivel del *término* de la ciencia que sería la intuición -identificación del ser y del pensar-, intuición que, de hecho, no se da pero que, *de jure,* debería ser perseguida.

c)

Tratando de definir la ciencia, Platón no lo hace partiendo criterios subjetivos como serían l-os de la certeza, la resistencia duda, la utilidad.

En este sentido no encontramos, en su reflexión, por ejemplo, el problema cartesiano de la certeza. Tampoco,'": hace partiendo de las ciencias ya existentes: al contrario, ellas son juzgadas a partir de lo que sería "la ciencia". De acuerdo con esto no encontramos en Platón la actitud de Kant quien parte de las ciencias ya existentes. Nos encontramos más bien con la actitud Husserl quien juzga las ciencias existentes a partir de una concepción *a priori* de la ciencia.

La ciencia es definida por Platón a partir del acto supremo -la intuición- mediante el cual se alcanzaría el objeto último de la reflexión. Por consiguiente, si quisiéramos saber cuál es el esta tuto propio de la ciencia tendría más que reflexionar sobre la serie de actos mediante los cuales se da el conocimiento: la sensación/la opinión verdadera, la opinión acompañada de razón, todos ellos momentos dialécticos que deben ser superados en nombre del acto final, la intuición, acto no efectivamente realizado, pero que juega el papel de "idea límite", de horizonte en la ascesis del conocimiento. La dialéctica platónica nos hace pensar, de esta manera en aquella "filosofía del no" de Bachelard para la cual el conocer, debe evolucionar junto con lo conocido mediante sucesivas rupturas que hacen de la verdad una teoría del error rectificado.

En la *Carta VII* Platón, antes de enumerar los diversos momentos del proceso dialéctico de la episteme (342 a 344 d), nos llama la atención, al criticar las pretensiones filosóficas de Dionisio de Siracusa, sobre el hecho de que la filosofía es algo difícil, q implica valor y sacrificios, ya que el tiempo de la verdad es u tiempo que tiene su propio ritmo, muy diferente del tiempo de", industria donde se puede echar mano siempre a un método de fabricación pre-establecido. Precisamente el error de los sofista~ consistió en considerar que la formación filosófica era una técnica como cualquier otra. La filosofía es un camino largo y la lejanía de la verdad impone multiplicar los *intermediarios:* cada momento del proceso tiene un sentido negativo: él no, constituye la verdal Pero son momentos necesarios en el camino hacia la verdad.

A partir de esta Carta, nos es fácil comprender al *Teeteto en* el cual, la ciencia se presenta como el arte de refutar los falsos

d)

saberes. En términos actuales diríamos que es el arte de crear rupturas. y precisamente, la primera ruptura que tiene en mente Platón es la del saber de lo Inmediato. Lo inmediato no es lo verdadero. y ¿qué es lo inmediato? Ante
todo, la verdad de la sensación. Toda la primera parte del diálogo está dedicada a la refutación de este empirismo, refutación consistente en radicalizar la tesis empirista hasta llevarla a su propia autodestrucción. Pasa Platón a refutar luego otros saberes inmediatos: la simple opinión; la opinión verdadera, útil para la acción pero que no constituye "la ciencia"; y, finalmente, la opinión acompañada de razón la cual podemos referir al positivismo lógico que ve en la razón una función formal de síntesis, una especie de razón escondida en la percepción pero, para Platón, una cierta racionalidad, una cierta ciencia no constituye "la ciencia".

Platón no logra en el *Teeteto* establecer el estatuto de la ciencia. Pero encontramos allí dos indicaciones importantes. En primer lugar, se nos dice que el acto en el cual se realiza la ciencia y la verdad de la ciencia es el "acto por el cual el alma se aplica sola y directamente al ser de los seres" (187), aunque la identidad implícita aquí entre pensar y ser, aparece, no como algo alcanzado sino como algo que debería ser alcanzado. Por otra parte Platón nos ofrece en este Diálogo una descripción de1 filósofo (172. C - 177 c) que Implica toda una respuesta existencial al fracaso de la búsqueda de la-ciencia y de su objeto: el fracaso forma parte de la esencia misma de la episteme.

Hemos hablado de un proceso dialéctico. Lo decimos en sentido estricto. Platón ha negado el valor de ciencia a los saberes inmediatos. Pero encontramos en él una negación dialéctica de esta negación; es decir, en su negatividad estos saberes juegan un papel positivo en el proceso de la episteme: son intermediarios necesarios entre la ignorancia y la ciencia. El texto sobre la línea dividida que encontramos en la *República* (509 e y ss.), trata de visualizarlo: las imágenes (mundo de la conjetura) nos llevan a las cosas reales (mundo de las opiniones), éstas a los seres matemáticos (mundo del conocimiento discursivo) y éstos a la ciencia (mundo de la inteligencia), Se da, pues, una jerarquía de intermediarios.

Veamos dos de ellos (la opinión verdadera y el saber discursivo) que nos colocan más de cerca de nuestro problema fundamental.

A. Un análisis del Diálogo *Menon* nos permite aclarar el papel de intermediario de la opinión verdadera. El problema que se plantea el Diálogo es el de la posibilidad de la enseñanza de la virtud (72 e y ss.). Después de ensayar inútilmente en alcanzar una solución, aparece el problema de la opinión verdadera. Menón pregunta: " Cómo vas a buscar, Sócrates, una cosa de la que de ninguna manera sabes lo que es? .... y, suponiendo que casualmente des con el aspecto acertado, ¿en qué lo vas a reconocer, dado que no lo conoces?" (80 d).

El análisis de este problema conduce a Platón al problema de la pre-ciencia, del saber pre-predicativo. La confusión y el asombro que se dan al inicio de la pregunta filosófica implica un presentimiento de lo que se busca. La aporía es una ignorancia orientada.
Es aquí donde aparece el mito de la reminiscencia.
¿Qué se propone Platón elucidar con este mito? El le sirve para expresar el estado del alma que es visitada por el presentimiento de lo verdadero; él le sirve para subrayar el estado del entusiasmo del alma que descubre lo verdadero sin poder dar todavía razón. Platón recurre al mito, a falta de medios adecuados, para ponernos de presente lo que, por ejemplo Husserl ha tematizado en *Experiencia y Juicio:* todo juicio se fundamenta en el *Lebenswelt* o lo que Sartre defiende en *El ser y la nada:* toda conciencia reflexiva o posicional está esencialmente precedida por una conciencia pre-reflexiva. La conciencia predicativa sólo pone en claro y rectifica aquel saber espontáneo que poseemos del mundo por e(l sólo hecho de estar experimentándolo en nuestra vida cotidiana.

Pero la reminiscencia es algo más para Platón: es el poder de reconocer la verdad antes de probarla. Este es el sentido de la intervención del esclavo en el Diálogo. Hay que llamar la atención sobre el hecho de que es Sócrates y no el esclavo quien da solución al problema de geometría planteado. Platón nos muestra cómo el esclavo puede participar en un interrogatorio que implica ensayos y errores. Es el problema de la espontaneidad en el descubrimiento (85 d) en el sentido de que el esclavo reconoce la verdad como una dimensión propia -como interior- y no como el fruto de una enseñanza exterior. "La existencia de la verdad en el alma" (86 b) expresa nuestra capacidad de buscar la verdad. Sócrates habla inclusive de un deber cuyo cumplimiento nos permite abandonar la pereza" (86 b - e). Sócrates concluye: "Mi *creencia,* por el contrario, estimula al trabajo y a la investigación, y porque te tengo fe en su *verdad,* estoy resuelto a *investigar* contigo qué es la virtud".

La opinión verdadera, como verdad presentida, como capacidad de búsqueda constituye, pues, un intermediario entre la ignorancia y la ciencia, un intermediario de tipo psicológico que nos coloca fervientemente en búsqueda de la verdad, una búsqueda indefinida, ya que la experiencia no se deja recuperar totalmente y, lo que parecía recuperado debe ser sometido a una continua crítica.

B. Al analizar el carácter intermediario del saber matemático debemos tener en cuenta que Platón en el Libro V II de la *República* se plantea el problema de la división de las ciencias a partir del proyecto político de la educación de los futuros gobernantes (502d), Ahora bien, ¿qué relación tiene esto con el hecho de que el Libro VI concluya con una discusión sobre la idea de Bien (504 e - 509 e) seguida de la alegoría de la línea (509 e y ss.) y que el Libro VII se inicie con la alegoría de la Caverna? Sin duda que estos textos hay que tomarlos como un todo y ver en ellos una introducción al examen de las ciencias propias para la formación del filósofo gobernante.

La discusión de la idea de Bien la lleva a cabo: Platón en función de la búsqueda de un principio de unificación final de las ideas. El Bien es presentado como aquello "que toda alma persigue" (505 d), como lo que unifica toda investigación, como el fundamento supremo del saber (505 e). Platón no nos define esta idea, sólo nos dice alegóricamente a qué es semejante: al sol. Así como la luz hace visibles a las cosas y videntes a los ojos, así también el Bien es "aquello que comunica la verdad a los objetos conocibles y al espíritu la facultad de conocer" (508 e). Es la causa final que une sujeto y objeto. Aún más: así como el sol no sólo hace visibles a las cosas sino que también les concede "la generación, el crecimiento y el alimento", así, igualmente, el Bien concede a los objetos inteligibles "el ser y la esencia", pero en este caso, continúa Platón, "tampoco el Bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella" (509 - b). La idea de Bien introduce así el problema del fundamento de la determinación de cada ser y al mismo tiempo el problema del fundamento del acto cognoscitivo, como acto común de lo inteligible y de la inteligencia. Al mismo tiempo, ella introduce un principio de unificación, de jerarquización tanto de los seres como de los saberes.

Es esta jerarquía de lo inteligible lo que aparece en la alegoría de la línea dividida, jerarquía que ya hemos mencionado. Allí encontramos las matemáticas como haciendo parte del mundo del conocimiento discursivo. Platón las llama "intermediarias" (511d) entre la ignorancia y la ciencia, ya qué ellas implican dos fallas: el ser tributarias, en su praxis, de figuras sensibles y, por otra parte, el partir de hipótesis no criticadas y aceptadas por evidentes para llegar, por un movimiento descendente, a los teoremas que se quieren demostrar o a los problemas que se quieren resolver. Aquí, tenemos el primer descubrimiento y la primera crítica del razonamiento hipotético deductivo. Descubrimiento: la posibilidad de alcanzar una conclusión a partir de conocimientos ya dados; crítica: el no dar razón de las hipótesis que se tienen como evidentes, el no ir al fundamento, al "arjé". Este proceso progresivo frena e impide el proceso ascendente hacia el bien, hacia el fundamento hacia el "arjé", proceso que corresponde a una verdadera ciencia.

Los seres matemáticos son seres posibles. De aquí que el razonamiento matemático goza de necesidad pero sólo dentro de ese mundo posible. El está separado del fundamento radical. Para Platón sólo la dialéctica es la ciencia de las últimas realidades.

En la *República* Platón identifica el "dar razón" con el acceso a la idea suprema (533 a - 535 a), al fundamento último del saber. Y este acceso significa el hacer entrar a las ideas en relaciones de conveniencia, de composición en las duales la finalidad lleva las de ganar sobre la simple implicación de lo posible por lo posible.Todo esto es confirmado por la alegoría de la caverna en donde Platón nos dice que es necesario ir de la esencia de cada realidad a la esencia del Bien, "hasta la *contemplación* del más excelente de todos los seres" (532 a - d).

Bien podríamos preguntarnos aquí hasta qué punto la crítica de Platón al saber matemático podría ser utilizada para una crítica de aquel positivismo que pretende hacer del formalismo la ciencia en sentido exclusivista.

III

Hemos mas dicho que Platón define la ciencia a partir de su objeto y este objeto se nos ha revelado con el término Bien; como el " fundamento último del saber. En *Filebo* el término empleado es el de Uno y en el *Sofista* el de Ser.

Aproximándonos más a su concepción, analicemos el acto supremo que permitiría alcanzar este fundamento último. La ciencia es identificada con "la noesis", es decir, con aquel acto de la inteligencia que sería simple visión, simple intuición. La claridad con que debería de reinar en este reino de la contemplación intelectual es, precisamente, la más opacada, la que presenta más dificultades, dificultades que se originan en la atmósfera mítica utilizada por Platón. Tratemos de adentrarnos en este mundo mítico y de aclarar lo que el maestro quiere sugerirnos.

A. Un primer mito es el de la preexistencia de las almas. Ya hemos visto cómo Platón con el mito de la reminiscencia nos quería ilustrar sobre el punto de partida de la ciencia. Ahora con el mito de la preexistencia, nos dice que la intuición es una meta que la inteligencia tiene que alcanzar y nos lo dice en términos de restauración de una visión anterior, de una visión original. Esto parece significar que la intuición no pertenece a la historia concreta del conocimiento humano. El mito nos es presentado en dos Diálogos: en el *Banquete* y en *Fedro.*

En el *Banquete* no se nos habla expresamente de la preexistencia, pero el Diálogo se mueve en una atmósfera mítica que prepara la afirmación de dicha preexistencia. En la *República* la dialéctica ascendente aparece como una dialéctica exclusivamente epistemológica que nos reenvía, finalmente, al dinamismo propio de la dialéctica. Es este dinamismo el que Platón trata de aclarar en términos míticos en el *Banquete:* ya no es Sócrates quien habla sino una mujer, Diótima de Mantinea, para narrarnos el nacimiento de Eros. Si las matemáticas nos hablan sido presentadas como intermediarias, en términos epistemológicos, aquí se nos presenta a Eros -en términos de sentimiento- como el intermediario: el amor, se nos dice, "está en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia" (203 e y ss.): él es, el "deseo de eternidad" presente en todo filosofar. Platón nos describe un proceso dialéctico que nos conduce desde la belleza corporal hasta la idea pura, libre de toda contaminación sensible.

Ahora bien, este proceso del amor, que culminaría en una intuición, es expresado en términos de iniciación religiosa. La intuición aparece como una revelación que "se adquirirá de repente". Finalmente, Platón utiliza un lenguaje negativo: en veinte líneas encontramos veinte negaciones entre las cuales, la negación

de que la idea no se mostrará “ ni como un razonamiento, ni como un conocimiento" con lo cual se nos insinúa que la aprehensión de 'la realidad última implica una suspensión del discurso.

Es interesante ver como Platón acumula toda una serie de negaciones corno marco para afirmar lo que caracteriza a la esencia: “que siempre es consigo misma específicamente una" (211 b).

De acuerdo con lo anterior, para Platón toda práctica discursiva es una práctica que establece determinaciones y relaciones pero que no logra determinar el fundamento de éstas: la racionalidad de la práctica discursiva descansa, finalmente, en una irracionalidad que implica una subversión del lenguaje, un pasar del lenguaje lógico al lenguaje mítico.

En *Fedro* (247 a y ss.) el mito de la preexistencia es llevado a su término: para ver es necesario haber visto, Este haber visto sería el fundamento mítico del saber. El mito: que aquí se enriquece, expresado en términos de una visualización espacial: se nos habla de un mundo supra-celeste, mundo de las almas y de las ideas, mundo donde las almas habrían tenido la visión de las ideas, visión perdida a causa' de la "caída" de las almas en los cuerpos mortal' que originan esa composición de cuerpo-alma causa de la situación ambigua del hombre actual. Igualmente Platón nos habla de esa visión en términos "de contacto" y de "alimento". Estos términos nos insinúan la supresión de la distinción sujeto-objeto.

La restauración de esta visión supone momentos de confusión, de asombro por parte del alma, momentos que pueden ser superados si se logra entrar en una situación de "ebullición, irritación y cosquilleo”,

Todo este lenguaje mítico de *Fedro* nos ayuda a aclarar ese algo "irracional” que acompaña y contamina a toda práctica discursiva. Toda racionalidad además de tener su punto de partida en una experiencia que no es plenamente recuperable, como lo vimos, está relacionada con una triple irracionalidad:

1. *El fundamento último* del discurso racional: las determinaciones -instauradas por la práctica discursiva están fundadas en lo indeterminado, de la misma manera que el conjunto de lo condicionado se fundamenta en un incondicionado; Recordemos el papel de las ideas en Kant, especialmente en la idea de Dios como el absoluto incondicionado que “determinan el uso del entendimiento en el conjunto total, de la experiencia según principios” y recordemos lo que el mismo Kant nos dice acerca del ser: él es aquello

que nosotros veríamos *si* tuviésemos la intuición originaria. Cuando platón en su mito nos habla de un tiempo del alma está reforzando esta sugerencia de la anterioridad del fundamento en relación con el discurso lógico.

2. La supuesta claridad del discurso reenvía a una situación inicial de *confusión y de asombro* como punto de partida del itinerario filosófico. La "caída" del alma en un estado de confusión y ambigüedad es condición previa de toda filosofía que comienza por la aporía. Recordemos también aquí a Kant para quien la situación dialéctica de la razón resulta de la pretensión de la sensibilidad de convertirse en absoluto.

3. Finalmente, con los términos "ebullición, irritación y cosquilleo", Platón designa *ese elán* de tipo afectivo que vivifica el dinamismo de la búsqueda cognoscitiva y que nosotros podríamos comparar con el *Streben* de Fausto o la emoción de Bergson: la verdad sólo se alcanza si se le busca "apasionadamente".

B. Un segundo mito es el de la supervivencia, Platón no sólo nos habla de una preexistencia del alma sino también de una inmortalidad y nos lo dice en un sentido epistemológico: en función del acto supremo de la Intuición. La realización de la intuición pasa por la muerte. En este sentido la existencia filosófica es sólo una aproximación a la intuición y la intuición, el horizonte de los horizontes de esta aproximación imposible. Veamos las implicaciones epistemológicas del *Fedón,* Diálogo en el cual Platón nos muestra en ejercicio una dialéctica ascendente que no logra terminar en una intuición sino en el acontecimiento de la muerte de Sócrates el filósofo.

La primera parte el Diálogo (53 b Y ss.) se mueve a nivel de la *opinión verdadera.*_ A partir de las creencias órficas, Sócrates manifiesta la esperanza de que su alma, después de la muerte, estará más cerca de la verdad. Por otra parte, manifiesta su convicción de que la filosofía es una continua *áskesis* del morir y estar, muerto: el alma sólo podrá dar "caza" a la realidad cuando esté a solas consigo misma, es decir, después de la muerte. Ante la actitud crítica de Cebes quien considera que esta opinión debe fundamentarse en una demostración racional previa de la inmortalidad, Sócrates pasa del nivel de la opinión verdadera al nivel del razona*miento hipotético* tratando así de "dar razón" de su convicción y de su esperanza.

En esta segunda parte del Diálogo. (69 e - 84 d), Platón da diversas pruebas de la inmortalidad. Mencionemos la última (78b y ss.) que es la que podríamos considerar más filosófica: el alma por ser simple es indisoluble y su simplicidad le viene de su *semejanza* con las ideas. Este razonamiento parte de hipótesis no criticadas, de hipótesis que se dan por evidentes, como el de la simplicidad del alma. Dé aquí las objeciones de Cebes y de Simmias: admitiendo que el alma sea simple sólo se seguiría que es indisoluble; pero hay otra posibilidad: ¿no podría el alma ser aniquilada?

En el primer nivel teníamos la opinión de un alma que opinaba; en el segundo, de una que razonaba. En ninguno de los dos niveles nos hemos encontrado con la intuición de un alma que intuya. El alma pensante es sólo semejante a las ideas Todavía no vemos realizada la meta de que pensar y ser sean la misma cosa.

Ante las dificultades de sus interlocutores Sócrates pasa al nivel *dialéctico* (99 d - 107 a): el alma participa de la idea de la vida idea qué excluye la de la muerte: Nos encontramos ante una dialéctica de implicación y de exclusión entre las ideas: el alma implica la vida a título inseparable y la vida excluye la muerte, luego el alma excluye la muerte. El argumento se mueve entre una pluralidad de ideas que son llamadas "hipótesis primeras" (107 b). De aquí que la argumentación a pesar de ser considerada digna de "confianza" por Simmias, da pie para que éste se atreva a afirmar; "me veo obligado a sentir todavía en mis adentros desconfianza sobre lo dicho". A lo que Sócrates responde: "no sólo es comprensible que la tengas, sino que tienes razón en lo que dices, e incluso los supuestos primeros, por más que os parezcan dignos de crédito, han de someterse a un examen más preciso': (107 - b).

El texto es muy claro para que nosotros podamos sacar la conclusión de que tampoco la dialéctica logra alcanzar la intuición, Platón en lugar de pasar del nivel dialéctico al de la intuición, cierra el Diálogo con un doble final: uno hablado, otro mudo.

El primero es un regreso al mito narrándonos aquél de la escatología final (107 a - 114 e). De esta manera Platón une el argumento más filosófico, más racional, con una narración semejante a la del inicio del Diálogo, lo que nos sugiere que la dialéctica es un episodio lógico que se da entre dos momentos no lógicos: el ' primero (preexistencia) juega el papel de origen y comienzo; el segundo (supervivencia) el del límite del esfuerzo cognoscitivo.

IV

La lectura epistemológica de los mitos platónicos, que hemos hecho en las páginas anteriores, nos autorizan a sacar las siguientes conclusiones:

1a. "La ciencia" para Platón es un saber absoluto, un saber que recupera tanto el mundo de la experiencia en su totalidad como también el acto supremo -la intuición- de dicha recuperación. Se trataría, por consiguiente, de un saber que excluiría, por principio, toda posibilidad de rupturas. Un saber que implicaría una identificación final del pensar y del ser tal como lo soñó Hegel con su síntesis del espíritu *objetivo* y del espíritu subjetivo en, el espíritu absoluto.

2a. Pero fue el mismo Platón quien se encargó, con su *teoría* y con su *praxis,* de demostrarnos dialécticamente la imposibilidad de dicho saber. La prueba más clara la encontramos en su recurso al mito para hacernos comprender la aureola de "irracionalidad" que rodea todo discurso racional. Prueba de ello es, igualmente, el hecho de no haber logrado en toda su obra determinar el fundamento supremo: es el Bien (Banquete)? ¿Es el Uno (Filebo)? ¿Es-el Ser (Sofista)?

3a. Los mitos que acompañan al discurso platónico sobre la episteme, nos ponen de manifiesto que la esperanza de su realización constituye el mito mismo de "la ciencia'. La racionalidad plena es sólo una idea límite: ella debe animar a quien se entregue a descifrar la realidad para que realice continuas rupturas, rupturas que pondrían de presente que, la verdad de hoyes el error del mañana.

El segundo final es la muerte de Sócrates, la cual no es un simple apéndice del Diálogo sino el "acontecimiento" que lo realiza. La "muerte" de Sócrates realiza el “logos” de Platón. Al iniciarse el Diálogo se nos había dicho que "verdaderamente los que filosofan están moribundos" (64 - d); al final se nos presenta a Sócrates realizándolo en silencio: Sócrates no muere como Cristo sintiéndose abandonado por Dios y cargando los pecados del mundo. Sócrates muere en medio de la mayor serenidad gracias a la certeza de *ver* realizada su reflexión filosófica hasta el último momento. La muerte, que en las primeras páginas fue el tema de un discurso, en las últimas se convierte en un acontecimiento sin discurso: la intuición, "la ciencia" seguirá siendo una esperanza, por toda una eternidad.

LA CONCEPCIÓN LINGÜÍSTICA DEL CONOCIMIENTO EN OCKHAM

Daniel Herrera Restrepo +

1. Introducción

En 1278 el obispo Tempier de París, por comisión del Papa, condenaba 219 proposiciones filosóficas, defendidas en su mayoría por el llamado averraismo latino. Este hecho constituyó un paso decisivo en el desarrollo del a historia. Algunos historiadores nos lo presentan como un episodio del drama entre la mentalidad cristiana y el intelectualismo pagano renaciente a través del influjo, cada vez mayor, en Occidente de Aristóteles.

Esta interpretación nos parece insuficiente. En realidad, el drama se daba al interior del mismo cristianismo: él expresaba la lucha entre un cristianismo feudal y el naciente cristianismo post-feudal. Es cierto que la condenación alcanzó a veinte tesis que le eran muy caras a Santo Tomás. Pero la condenación de estas tesis en parte revelaba las contradicciones entre las nuevas fuerzas post-feudales, a saber, dominicos y franciscanos. En realidad, en el fondo jugaban un papel definitivo las nuevas formas y fuerzas sociales que, con el correr de los tiempos, darían lugar a la aparición del nuevo hombre *-el homo economicus-:* y del llamado mundo moderno.

Recordemos algunos hechos que apuntaban en esa dirección en el momento de la condenación de Tempier.

+ Universidad Santo Tomás.

- La unificación de occidente bajo el cayado del Papa se debilitaba y en su lugar aparecía ya la lucha entre el poder eclesiástico y el poder civil.

-- Se había iniciado el proceso de formación de las nacionalidades europeas. Inglaterra contaba ya con su Carta *Magna.*

- El fenómeno creciente de la urbanización originaba una economía comercial, artesanal y financiera, la cual a su vez, propiciaba el desarrollo de nuevas clases urbanas. Los siervos convertidos en ciudadanos, se asociaban para alcanzar determinados objetivos económicos, sociales, políticos y culturales.

- Consecuencia de lo anterior, los pobres se convertían en verdadero fenómeno social frente a la asociación de los económicamente "progresistas".

- Un nuevo sentido de la naturaleza como objeto, no de contemplación, sino de experimentación, se abría paso, en especial, dentro de la escuela franciscana fundada en Oxford por Grosetesta.

Alimentando todos estos hechos encontramos una creciente valorización de lo individual y subjetivo.

Como parte de este contexto y del seno de los ciudadanos libres, habían surgido dentro de la Iglesia las Ordenes de dominicos y franciscanos, los cuales estaban llamados a desplazar a los monjes que dentro de las abadías feudales se dedicaban a su santificación personal, y, a los canónigos regulares, más cercanos a la mentalidad de los monjes que a la de aquellos que forjaban una nueva historia.

Siendo nuestro propósito contribuir a la comprensión de Ockharn, detengámonos un momento en Francisco de Asís. Mental y espiritualmente fue un agustiniano del siglo XIII.

Recordemos brevemente cómo en San Agustín el dualismo clásico de lo inteligible y lo sensible se convirtió en el dualismo de lo temporal y de lo eterno, que valora al hombre como interlocutor de Dios y, por ende, como superior a toda realidad sensible y material. El hombre en Agustín dejó de ocupar su "lugar" en la naturaleza para ocupar un puesto en la historia, historia concebida como la sucesión de actos voluntarios por encima de la mera necesidad de la "naturaleza" sensible que le sirve de escenario.

Este pensar de Agustín lo traducía Francisco de Asis en la primacía que le otorgaba a la praxis sobre la teoría, en su afirmación de los seres

singulares -hermano sol, hermana luna- sobre la afirmación de la abstracta naturaleza, en la valorización de la subjetividad individual por encima de la noción vacía de humanidad.

Esta mentalidad que implicaba, igualmente, el desarrollo en sus frailes de la capacidad de observación y de una sensibilidad especial para interpretar la realidad observada en términos de símbolos de signos, fue la fuente de inspiración de todos los maestros de la Escuela Franciscana. Fueron, precisamente, los primeros maestros de esta escuela, con Juan Peckam a la cabeza, quienes llevaron al Obispo Ternpier a condenar aquellas tesis que en su mayoría giraban en torno a la visión de una naturaleza regida por la necesidad y en la cual la autonomía de la subjetividad y la individualidad de esta, desaparecían ante la afirmación de la "unidad del entendimiento" y el determinismo de lo sensible.

La condenación de 1277 significó, entre otras cosas:

- Un rompimiento de la armonía, en buena parte obra de Santo Tomás, entre fe y razón, entre filosofía y teología;

- Un duro golpe al argumento de la autoridad. El recurso a la autoridad del "filósofo" –Aristóteles-, perdió todo su peso;

- Una liberación de los espíritus para pensar en forma diferente al aristotelismo *e* inclusive, en su contra;

- El paso de una metafísica de lo universal a una metafísica de lo singular;

- El traslado de la autonomía de la subjetividad divina a la subjetividad humana.

Las corrientes agustinianas y franciscanas se encargaron de sistematizar, a finales del siglo XIII, las conclusiones que se siguieron de esta condenación, Una vez hecho esto, los pensadores del siglo XIV, con Ockham a la cabeza, procedieron a derrumbar todos los obstáculos para abrir, como ellos mismos lo decían, la *"via modernorum"* en contraposición a la *"via antiqua".*

Si Ockharn jugó un papel tan importante, ¿por qué su desconocimien*to?* ¿Por qué aparece Ockham en las historias de la filosofía, citemos las de

Fraile y Copleston, bien conocidas en nuestro medio- simplemente como un escéptico y un verbalista, culpable de la decadencia de la filosofía escolásica? :

Dejemos de lado a Ockharn y recordemos cómo hoy en día, gracias al conccimianto de textos, se está revalorizando todo el trabajo innovador que se dio, por ejemplo, en lógica en los siglos XIV y XV. Sin embargo, no son pocos los que todavía al hacer la historia de lógica recuerdan la opinión de Kant, según la cual, esta disciplina no había dado un solo paso hacia adelante desde Aristóteles, Inclusive, nos recuerdan las palabras de Russel escritas en 1918: "El dominio de la lógica formal fue, como es sabido, descubierto por Aristóteles, y constituyó con la teología el estudio principal de la Edad Media. Pero Aristóteles no va más allá del silogismo, una parte de este dominio y los escolásticos nunca fueron más allá de Aristóteles".

¿*Cómo* explicar el desconocimiento del trabajo realizado en ese entonces? Movimientos hostiles a la ciencia dentro del humanismo, el llamado fenómeno de la *devotio moderna,* la reforma, la actitud frente a la lógica de .os racionalistas de los siglos XVII y XVIII -exceptuando a Leibniz-, hicieron desaparecer el trabajo de aquellos pensadores, hasta el punto de que, inclusive, al iniciarse la recuperación y edición de textos medievales en el siglo pasado, no se programó la búsqueda de los textos lógicos del siglo XIV. Es solo a finales de la década de los treinta que se inicia esta labor. Con la edición crítica de los textos, los intérpretes tienen elementos suficientes para rectificar opiniones como los de Kant y Russell.

En el caso de Ockham contarnos ya con la edición de 17 volúmenes que incluyen prácticamente todo su pensamiento filosófico. Su lectura le ha permitido a E. Moody afirmar que la problemática de Ockham está relacionada directamente con la problemática actual, con el problema de la estructura lógica, de la interpretación semántica y de las implicaciones ontológicas del lenguaje científico"? añadamos la opinión de Humberto Eco, quien al explicarnos en sus *Apostillas* cómo ideó y redactó *El Nombre de le Rosa,* esa gran obra en la que nos ofrece no solo una metafísica de la novela policíaca sino también la metafísica del policía investigador, nos cuenta cómo buscó en Ockham el "auxilio racional para penetrar los misterios del signo en aquellos aspectos donde Saussure aún es obscuro" [3] • Mencionemos un detalle más de Eco que explicita lo que hemos afirmado sobre la mentalidad franciscana: el detective protagonista de su novela tenía que ser, según el inglés y franciscano, pues debería estar "dotado de un gran sentido de la observación y una sensibilidad especial para la interpretación de los indicios, cualidades que solo se encontraban dentro del ámbito franciscano, y con poste-

rioridad a Rogar Bacon; además, solo en los occamistas encontramos una teoría desarrollada de los signos, mejor dicho, ya existía antes, pero entonces la interpretación de los signos 'era de tipo simbólico o bien tendía a leer en ellos la presencia de las ideas y los universales. Solo en Bacon y en Occam los signos se usan para abordar el conocimiento de los individuos.

Es este pensamiento, el tema de mi intervención: la concepción significativo-lingüística del conocimiento en Ockham, concepción que implica una' metamorfosis dei discurso escolástico, una conversión de la problemática filosófica en problemática lingüística, en fin, una afirmación clara de la autonomía de la subjetividad, abriendo así caminos hacia la subjetividad moderna, hacia el reconocimiento de la actividad total del espíritu finito y hacia el análisis de los elementos formales y apriorísticos del conocimiento.

Digamos desde ahora, sin embargo, que estos caminos abiertos por Ockham hacia la subjetividad de los modernos y hacia la lingüisticación del conocimiento de los contemporáneos no prueban que el pensador en esos momentos hubiese experimentado la trascendencia del problema crítico, ni que hubiese tenido conciencia clara de la radicalidad del cambio efectuado, ni hasta donde sería llevada su ruptura. De lo que sí fue plenamente consciente fue de la dimensión subjetiva de un pensamiento estrictamente científico: digno del hombre: para Ockharn la ciencia no puede proceder de la multiplicidad fáctica de las cosas contingentes, pues, la dignidad concreta del hombre, a pesar de su limitación, radica en la autonomía absoluta de su espíritu frente a las cosas.

II. Del concepto-imagen al concepto-signo

Los predecesores de Ockham, moviéndose dentro de una *metafísica de la universal,* trataron de superar la multiplicidad de lo singular mediante la postulación de naturalezas universales al nivel de la estructura crítica de los singulares. Algunos pensadores concibieron estas naturalezas, de acuerdo con el realismo exagerado como entidades existentes en sí; otros, siguiendo el realismo moderado de Aristóteles, las concibieron no como existentes en sí, sino en y. con las cosas singulares. Problema para estos era, entonces, encontrar el principio que explicaría cómo una esencia universal se individualiza.

Ockham pasa de la metafísica de lo universal a una *metafísica de lo singular* mediante la tesis de que no existen naturalezas universales: ser real es ser singular, por consiguiente, no tiene sentido la búsqueda de un principio de individuación. El verdadero problema es otro: ¿cómo explicar la universalidad de los conceptos necesarios para la ciencia o si solo existe lo singular?.

El punto de partida para Ockham fueron las tesis de la escuela francisana sobre la primacía de la voluntad y la incondicional libertad de la omnipotencia divina, las cuales implicaban la negación de naturalezas regidas por leyes necesarias e inmutables y, por consiguiente, la necesidad de afirmar la contingencia radical de los seres singulares. Dada esta contingencia y la no existencia de esencias universales y necesarias, el problema del conocimiento e reduce para Ockham, como lo sería más tarde para-los empirist.as, en describir *qué son de hecho* las cosas singulares y cómo es posible la ciencia, dado que esta implica conocimientos universales.

La concepción de lo universal "in *re",* había permitido a los medievales enfrentar el problema del conocimiento científico, interpretando a este como un acto de *reproducción,* por vía de *imagen,* de lo que la realidad poseía de naturaleza universal.

Rechazado el universal "extra animan", Ockham explica el conocimiento universal a partir de:

1. La primacía del espíritu cognoscente sobre el objeto conocido.

2. Una metafísica de la individualidad".

3. La posibilidad del conocimiento intelectual intuitivo de lo singular".

4. La concepción del concepto como signo lingüístico natural, signo en un vacío que excluye toda causalidad externa y cuyos aspectos fundamentales .o n su carácter intencional o referencial y, por otra parte, su carácter posicional o capacidad de ocupar el puesto del objeto significado dentro de una proposición,

5. La centralidad del juicio en la constitución del conocimiento: conocer es abordar proposicionalmente la realidad. Pero como no hay proposición verdadera sin el juicio de asentamiento o de disentimiento, el juicio es el constitutivo último del conocer. Este juicio, a su vez, expresa la autosuficiencia del espíritu, pues sus elementos están en y solo en la mente que juzga!".

De acuerdo con lo anterior, para Ockham pensar significa "decir mentalmente", paralelo a los discursos verbales o escritos.

La teoría es formulada mediante una estructura conceptual que implica las siguientes nociones fundamentales:

1. *Intuición,* como el mero contacto .del espíritu y de la cosa, sin mediación causal de ninguna especie: establecido el primer contacto, todo acontece en la inmanencia del intelecto. La intuición no es una cualidad subjetiva diferente del acto de aprehensión. Ella es el acto mismo.

2. Evidencia, como autosatisfacción operativa del espíritu que intuye, y no como el efecto de una verdad ontológica que está radicada en el objeto.

:3. *Juicio,* tal como lo indicamos anteriormente.

4. "Misma noticia ", noción que expresa la *identidad* de conocimiento de 1111 concepto en sus diversas funciones: como denotación de un singular, como universal y como conocimiento capaz de proporcionar juicios de existencia. Añadamos que estas funciones del concepto -*"idem totaliter et sub: eadem ratione"*- nos indican cómo para Ockham la inmediatez del espíritu a la cosa, es la única garantía de alcanzar un conocimiento cabal de la realidad a cualquier nivel teórico, hasta el punto de que el ámbito de la demostración a través del silogismo debe ser severamente limitada a favor de la "experiencia" o del experimento como punto de partida para la mayor parte de las proposiciones de una ciencia!".

No nos es posible considerar cada una de las 'tesis que le sirven de punto de partida a Ockham para explicar el conocimiento universal ni cada una de las nociones que conforman la estructura conceptual de su teoría. Nos contentaremos con explicitar: a) la noción de signo, b) la primacía del nivel molecular de la proposición sobre el atómico del concepto como explicación lingüística del conocimiento, y c) el problema de la génesis del signo y del papel de la realidad en esta génesis.

Hemos dicho que los predecesores de Ockharn interpretaron la universalidad del conocimiento científico como un fenómeno de *reproducción,* por vía de imagen, de lo que la realidad poseía de universal, acto que sería la culminación del proceso de abstracción iniciado en la *recepción pasiva,* riada en la sensibilidad, de los estímulos provenientes de la realidad externa.

Pues bien, para Ockham el concepto se identifica con el acto mismo de la intelección *(est ipsa intellectio),* es la misma intencionalidad del alma *(intentio animae)* mediante la cual se hace presente frente a una realidad singular, presencia que se expresa en términos lingüísticos como un signo.

La identificación de concepto e intelección la fundamenta Ockham, precisamente, en el carácter de signo lingüístico natural del concepto: si las ca-

racterísticas del signo lingüístico son la función significativa y la capacidad supocional, al competirle ésta al acto de intelección, se debe concluir que el concepto se identifica con este acto.

Colocados directamente frente a la realidad, gracias a la estructura significante de nuestra mente, efectuamos espontáneamente el acto de conocer que es, en sí mismo, un signo lingüístico natural. Así pues, el ser "subjetivo" del concepto es el mismo acto de conocer y su ser "objetivo" es su carácter referencial y no representativo, es decir, su carácter de signo, carácter que pertenece de jure al nivel del lenguaje, el cual al designar la realidad nos permite conocerla.

El concepto, por consiguiente, no es una imagen ni un símbolo sino un signo. Si la palabra "hombre" puede ser predicada de cada ser humano, ello se debe, no a que la comprensión de dicha palabra se de en los seres-humanos, sino a que ella puede ser aplicada a muchos, por ser un signo, es decir, por su capacidad de significar a muchos seres singulares sin realizarse en ninguno de ellos. Lo mismo sucede con el concepto: su universalidad descanza en su carácter de signo que le permite significar a muchos singulares.

La esencia del signo está, pues, en su *carácter intencional* o referencial.

Todo signo remite a una realidad diferente, gracias a lo cual, esta realidad se hace conocida.

Si un signo puede ser universal, ello se debe a que su capacidad de "reenvío" puede ejercerse sobre muchas cosas singulares simultáneamente. El es universal *"non pro* se *sed pro rebus"* 17, como repite insistentemente Ockham, lo que significa que la universalidad es una *cuantificación lógica,* extrínseca al signo mismo.

Ahora bien, esta capacidad referencial le compete única y exclusivamente en su calidad de signo lingüístico, y no en su calidad de imagen o símbolo. Para Ockharn no hay similitud entre signo y realidad. La similitud es fáctica. Ella se da entre los individuos reales.

La mente predica el mismo concepto de varias cosas singulares, no atendiendo a similitudes cuando establece el concepto, por primera vez, en función de un objeto, sino ante el hecho de encontrarse frente a un segundo objeto similar al primero. Por consiguiente, *"non pro se, sed pro rebus*", es decir, por razón de las cosas singulares y no por la significación del signo mismo. En otros términos, el signo significa ontológicamente, pero significa a muchos por la semejanza de los muchos entre sí, sin que ninguno de

ellos guarde una "semejanza" con el signo. Con palabras más claras: la semejanza que de hecho se da entre singulares concretos, solo sirve para limitar el ámbito de las cosas singulares significadas por los conceptos. La semejanza permite reunir en "clases" la multiplicidad dispersa exteriormente y, simultáneamente, una clasificación de los conceptos de conformidad con su amplitud y con su contenido significativo.

La similitud puede ser descrita en el decir mental y, en este sentido, fundamenta la descripción, pero no la *significación* del signo como conocimiento primero de un individuo que por primera vez atrae la atención del intelecto. Pues, en efecto, el acto de la mente es el que, en un determinado momento, constituye el primer conocimiento de una entidad. Este conocimiento es siempre intuición, inmediatez de una cosa singular al intelecto.

La mente puede *decirse a sí misma* qué ve, si y sólo sí, si cada nota del objeto tiene ya constituido su signo simple -concepto--, signos que se vinculan entre sí en las proposiciones y nunca antes: el signo es un acto inmanente del intelecto y perfectamente inmanente al espíritu, sin ninguna intervención causal del objeto conocido.

De acuerdo con lo anterior, la primera característica del concepto como signo es su carácter referencial, su aptitud para reenviar --lingüísticamente- a muchas cosas.

Segunda característica del signo es su *función posicional,* es decir, su capacidad de ocupar el puesto del objeto dentro de una proposición. Es este carácter suposicional del signo lingüístico el que lleva a Ockham a identificarlo con la noción de término y del término como parte de una proposición.

El carácter suposicional del signo lingüístico es evidente en el caso de los términos externos hablados o escritos. En cuanto a los internos o conceptos y a las proposiciones que de ellos resultan, Ockham, siguiendo a San Agustín, nos dice que son *"verba",* pues ejercen su función como los elementos de un discurso. El concepto es la expresión de la estructura del espíritu capaz de significar la realidad en forma natural y no arbitraria como en el caso del término hablado o escrito. Precisamente, por ser natural no cambia arbitrariamente de significado. En cuanto tal, el concepto significa lo que significa sin que promedie un acto arbitrario o convencional. ¿Cómo interpretar esta estructura del espíritu que le permite significar en forma lingüística la realidad exterior?


e)

Trataremos de responder a esta pregunta al final de nuestra exposición.

Por ahora agreguemos que en relación con la tesis según la cual los signos orales y escritos se refieren directamente a los conceptos y solo a través de estos a las cosas, la posición de Ockham es firme: los signos orales y escritos se refieren directamente a las cosas y no a los conceptos, pero solo lo pueden hacer gracias a que su capacidad significativa la han recibido del signo mental.

III. Del concepto a la proposición. El conocimiento verdadero

Hemos dicho que el signo simple o concepto es una "forma vacía". El está vinculado con la cosa intuida en forma tan parcial que, en sentido estricto, no constituye un conocimiento: él es la mera denotación atómica, absolutamente vacía, que solo expresa el acto de hacerse presente la mente a la cosa real sin que, por sí solo, sea informativo. Solo la proposición permite conocer algo de un ser *(numo uam nisi in propositione).* Esto es posible porque el concepto está en función de la proposición. Concepto y palabra solo son elementos lingüísticos, gracias a su tendencia a unirse proposicionalmente, a integrarse en una proposición 23. *Conocer es, pues, abordar pro posiciona/mente /a realidad exterior.* Y esto es posible, porque los elementos que integran la proposición poseen la función significativa y suposicional. El concepto no refleja la realidad: él es un acto mediante el cual se inteligibiliza la realidad al orientarse significativamente hacia ella para reemplazarla articuladamente en la suposición proposicional. Los términos ocupan en la proposición el lugar de la cosa individual, que es lo único real. De esta manera, gracias a los términos, la proposición recae sobre las cosas haciendo de la ciencia una ciencia "real" *(scientia de rebus),* asegurando así la objetividad del conocimiento.

De conformidad con lo anterior, la verdad del conocimiento está en función de la verdad de la proposición y la verdad de la proposición está en función de la coincidencia de suposición entre sujeto y predicado. Si se da coincidencia o identidad entre la suposición del sujeto y la suposición del predicado, nos encontramos con un conocimiento verdadero.

Para Ockham, sin embargo, no hay verdades absolutas. En primer lugar, dada la contingencia radical del ser singular, las proposiciones categóricas *(hamo est hamo)* no son verdaderas. Solo lo son las proposiciones hipotéticas. "Si el hombre es, el hombre es hombre", pues todo depende de la *"potentia Dei ordinaia",* En segundo lugar, "pensar" es "decir" mentalmente y "decir" no es reproducir las estructuras totales de lo inteligible de las entidades

reales. Simplemente es "decir algo verdadero" y no la verdad real de la *Physis* toda. Una proposición no es la formulación de lo implícito en el término definido, sino un "darle significado" en una estructura lingüística, sin agotar las posibilidades de intelección de la realidad singular.

Para Ockham la ciencia debe y solo debe *"salvare phaenomena* ", pues no siendo equivalente a la "idea" griega o a la *"forma-species"* tomista, el concepto no agota, de una vez por todas la realidad de un~ cosa. La ciencia es solo una descripción coherente, cierta y limitadamente verdadera de una secuencia parcial de fenómenos.

Finalmente, las proposiciones o signos complejos presuponen dos actos del intelecto: la aprehensión y el juicio. Como ya lo hemos dicho, solo hay verdadero conocimiento a partir de la proposición, pero solo hay verdadera proposición a partir del juicio de asentimiento o disentimiento. De esta manera la constitución del .conocimiento se da con y por el juicio.

La aprehensión o intuición o *"prima notitia"* es la presencia real de lo conocido. En esto se opone a la nominación extrínseca y arbitraria de lo conocido. Pero como lo hemos visto, la presencia no la concibe Ockham como impuesta o regida por la realidad, sino como resultado de la acción de la mente que presencializa la realidad al entrar en contact9 intuitivo, voluntario y judicativo.

La presencia de un solo individuo es suficiente para generar el concepto del mismo, el cual es la "primera noticia" o primer conocimiento de este singular. Frente a un segundo individuo similar, el espíritu no conoce por primera vez, ni se da un nuevo signo: simplemente el espíritu reconoce el perfecto ensamblaje de la primera experiencia con la segunde', Afirmar la similitud de los individuos es un juicio comparativo inmanente sobre la distinción numérica entre dos actos cognoscitivos. l

El universal de Ockham expresa el carácter meramente necesario de la diferencia entre actos cognoscitivos de individuos similares: el mismo signo simple, constituido por el conocimiento primero, "se dice de muchos", es decir, "supone" por muchos individuos en una o varias proposiciones, porque de cada uno de ellos o del conjunto, se puede decir "esto es tal" o "estos son tales".

La proposición vincula el concepto significante con la realidad significada. En realidad lo que se define es la función de significar de un signo ya constituido, y se define como denotación, en una regla, precisamente, ejemplificada

Veamos el último punto, ¿cómo explicitar la estructura del espíritu que conoce en forma significativo-lingüística la realidad? ¿Cómo fundamentar la relación de un pensamiento interpretado lingüísticamente y la realidad?

Recordemos, ante todo, que el problema crítico de la validez del conocimiento es problema que surge con la filosofía moderna. Por consiguiente, sería falso atribuirle a Ockham el planteamiento de este problema. Sin embargo, dentro de su contexto, está implícito el problema de la causalidad de! conocimiento intelectual. A él se enfrenta Ockham sin la formulación detallada de una teoría. La forma como lo hizo consistió en elegir un camino que conducía a la temática de la subjetividad moderna, sin que él mismo lo expresara bajo esta categoría de "subjetividad": su *"verbum mentis"* se le aparece tan "objetivo" como "objetivo" le era la supremacía del espíritu.

Por otra parte, se da una evolución en el mismo pensamiento de Ockham, evolución que explica la existencia de textos que se mueven ambiguamente entre una metafísica y una psicología genética, los cuales han dado lugar a diversas interpretaciones como la de Teodoro de Andres en su obra *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje* según la cual la naturalidad del signo se fundamenta en la "estructura psicosomática" del hombre.

Pero, en verdad, el contexto teórico de Ockham y sus textos definitivos nos dicen que él, dentro de un espíritu que podríamos llamar positivista, parte del *hecho de que el espíritu actúa lingüísticamente en el conocimiento.* Sin preocuparse por la génesis de este, dirige su atención fundamentalmente a su producto, elaborando una teoría coherente que *"saluat phaenomena* ", sin que pretenda una explicación metafísica como Santo Tomás, ni cosmológica como algunos antiguos, ni psicológica como algunos contemporáneos. Pues según él, el espíritu no se intuye a sí mismo directamente, sino a través de sus actos. De conformidad con la mentalidad franciscana de la escuela de Oxford, Ockham no fundamenta nada: simplemente se remite a los hechos, hechos que él ilumina con la luz de un metalenguaje constitutivo de orden

lógico y epistemológico. Pero de acuerdo también con esta mentalidad, proclama la actividad total del espíritu cognoscente, actividad que fundamenta la coherencia de su sistema lingüístico, su epistemología basada en la intuición y en la experiencia y su método lógico-epistemológico.

de uso. El juicio existe solo si se da una proposición, pues solo ella | es susceptible de recibir los valores lógicos de verdad y falsedad. Un signo simple o concepto tan solo es capaz de "verdad", pues la falsedad se identificaría con su ausencia. Pero el asentimiento nunca es forzoso, por más clara que sea la aprehensión: no hay proposición sin la voluntaria articulación de signos simples.

IV. Pensamiento y realidad

En nombre de la supremacía de la subjetividad, Ockham, niega expresamente que los sentidos jueguen el papel de causa próxima, *nec partialis nec totalis,* del conocimiento intelectual+". Es cierto que no se~'iJUede dar intuición sin algo que sea intuido, pero la "causalidad" del objeto se reduce, según Ockham, en estar ante un espíritu activo que le busca y halla ante sí, mientras que la constitución del "esto está presente" es el acto constitutivo de la *"notitia intuitiva* ", fruto únicamente del espíritu. El estar presente ante el espíritu sería una "causalidad" mediata, pero según Ockham la causa mediata no es verdadera causa?".

El concepto (signo simple) y la proposición (signo compuesto) son como lo hemos visto, *"ipsamet intelectio* ". Dada esta constatación fáctica, reducido el pensar a un "decir", Ockham describe y fundamenta en leyes lógicas las funciones del signo, entre otras, la de garantizar la relación de la mente con la realidad. Que un concepto designe una realidad, que exista una correspondencia entre el decir mental y el ser real, es algo que pertenece al dominio de los hechos. El problema es cómo se presenta este "decir" mental y cuánta realidad implica un decir, de acuerdo a su modo de decir.

El carácter compacto del ser singular no puede explicar el número de predicados atribuibles a un sujeto. La diferenciación de los predicados y su selección es obra del espíritu: la significación del signo brota del espíritu mediante una acción que puede ser descrita como un *"ac si",* "como si" construyera una proposición de acuerdo con leyes lógicas y asintiera a ella dándole por verdadera en un juicio, según el criterio de evidencia.

Sinteticemos, para terminar, las tesis fundamentales de Ockham:

1. El espíritu, a causa de su autonomía, no puede estar sometido a la materia.

2. El mundo es un conjunto de individuos radicalmente contingentes.

3. Es posible una ciencia universal sobre estos individuos porque el concepto es un signo vacío, meramente denotativo, pero que está destinado a un discurso mental (la proposición), paralelo a los discursos vernales o escritos.

4. *"Scientia tantumest de propositionibus".* La diversidad de las ciencias sobre los seres individuales se fundamenta en la posibilidad de constituir unos "hechos" a partir de un metalenguaje coherente, de vincular unos conceptos válidos en proposiciones y de agrupar a su vez, unas proposiciones en un todo sistemático.

5. Como consecuencia de todo lo anterior, la formación, universalidad. y necesidad de conceptos y proposiciones no se fundamentan ni en el objeto·' exterior ni en la similitud entre concepto y realidad, sino en procesos formales de la subjetividad, cuya actividad es, como dice Vignaux, *"une façon de Langage naturel",*

NOTAS

1. *Mysticism and Logic and Others Essays,* London, 1918, p. 60.

2.*Citado por P. VIGNAUX, en la problématique du nominalisme medieval peut-elle écleirer des problems philosophiques actuels? Revue Philosophique de louvain, t.75 (1977), P.11.*

3 *Apostillas* a *El Nombre de* la *Rosa,* ed. Lumen, Barcelona, 1984 p.23

4. Ibídem, P.30.

5. "Et primo ostendam conclusionem quod quaelibet res singularis se ipsa singularis est ", In Prum Lib. Sent. d. 2,9,6.

6. "Nec est quaerenda causa individuationis ... sed magis esset quaerenda causa quo- modo possibile est aliquid esse commune et universale", *Ibid..*

7 Cfr. en especial *Summa Lag.* 1, 66.

8 Cfr. en especial *Ordinatio,* d. III, 96.

9 Cfr. en especial *Ordinatio,* Prol., q. 1, a. 6

10 Cfr. *Ib idem,*

11 "Cognitio evidens est cognitio alicuius veri complexi, ex notitia terminorum incom- **plexa,** inmed iat e **vel mediate nata suf.ficienter** causari ", *Ordinatio,* Pro l.,

12 Cfr. *Ibídem,* q. 1, aa. 4-6

13. "alii dicunt quod est actus intelligendi ... eo quod supponere. pro alio et significare aliud ita potest compelere actui intelligendi sicut alio signo", *Summa Lag.* I~ 29.

"Sed quodlibet universa l e est intentio animae, quae secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non differl. Unde dicunt quod intellectio, qua int elligo hominem est signum naturale hominum ita naturale sicut gemitus est signum infirmitatis vel tristitiae seu do lor is , et est tale singnum quod potest stare pro horninibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare rebus in proposit io nibus " *Ibídem,* 48. :

14. "Et ideo universale non est in re nec realiter, nec subjetive non plus quam haec vox "homo", quae est qualitas, est in Sorte vel in illo quod significat. Nec univ~rsale est pars singular is respectu cuius est universale, non plus quan vox est pars sui signi-

LENGUAJE

D. Herrera

CONTENIDO

ESTA REVISTA ES DE CIRCULACION
CERRADA LICENCIA EN TRAMITACION

f)

OCKHAM NOMINALISTA?

Por: DANIEL HERRERA RESTREPO, Profesor de la Universidad del Valle.

I.-DE UNA METAFISICA DE LO GENERAL A UNA Metafísica DE LO SINGULAR.

1.1.- El esencialismo que Platón imprimió a la Filosofía occidental dio origen a un buen número de problemas filosóficos, algunO$ de ellos válidos, otros falsos. Uno de estos 'problemas falsos fue el conocido desde la Edad Media como el problema de la individuarión: Cuál es el principio que permite que una .esencia universal se individualice? Si nosotros partimos de una afirmación clara del singular concreto,' si hacemos coincidir "real" y "singular", el verdadero problema no sería el de la individuación sino el! de la justificación del uso, por. parte del hombre, de conceptos universales g) para' pensar 'lo que es singular.

1.2.- Frente a este problema se colocó Guillermo de Ockham y, al hacerlo, logró dar un paso firme hacia la solución del 'problema de validez del conocimiento.

..

Por otra parte, su planteamiento .del problema del conocimiento ~o un problema lingüístico lo acerca mucho a los pensadores que en los ·últimos años han convertido la problemática filosófica en problemática lingüística, la Filosofía en Filosofía -del Lenguaje.

No nos atrevemos a pensar que Ockham haya sido directamente en estos pensadores contemporáneos. Entre otras razones, la ausencia de las obras de Ockham no lo facilitaba. Sólo ahora que está· apareciendo la edición crítica de dichas obras, hemos podido entrar en contacto directo con su pensamiento, contacto que nos ha permitido comprobar hasta qué punto fue falseada su posición filosófica y hasta qué punto sus soluciones representan' un adelantarse en, varios siglos a ideas que han aparecido últimamente después de un largo proceso de maduración filosófica

1.3.- Los predecesores de Ockham moviéndose, de hecho" dentro de una Metafísica de lo Universal trataron de superar la multíplícidad dé 10 singular mediante la postulación dé una naturaleza universal al nivel de la estructura óntica de los singulares. Algunos pensadores concibieron esta naturaleza de acuerdo al realismo exagerado de Platón·(univema1ia ante rem) como algo existente en sí,

Independientemente de las cosas, otros la concibieron siguiendo el realismo moderado de Aristóteles (Universailia in re) para quien lo general sí existe, pero sólo en y con las cosas singulares.

1.4.- Ockham cambió de orientación Metafísica. En lugar de una Metafísica de lo universal se decidió por una Metafísica de **lo** singular.

Enuncia entonces tesis como estas: no existen naturalezas universales; ser real es ser singular (1); no tiene sentido, por consiguiente, la búsqueda de un principio de individuación; el verdadero problema es el explicar cómo los conceptos son universales dado que solo existe lo singular (2).

Por qué este cambio de orientación Metafísica?

Sin entrar en detalles, hay que decir que, como fue muy común en la Edad Media, en él punto de partida se dio una exigencia Teológica: no queriendo Ockham comprometer la incondicional libertad de la Omnipotencia divina, consideró necesario .rechazar la posíbílídad de una "naturaleza", dado que ésta, de acuerdo a la concepción de los griegos, implicaba algún grado de necesidad. Sólo una afirmación de lo singular, en su contingencia radical parecíale apta para salvaguardar .su visión de la Omnipotencia Divina.

2.- DEL CONCEPTO-IMAGEN AL CONCEPTO-SIGNO.

,2.1. - Dada la opción por una Metafísica de lo singular, Ockham se enfrenta a todos los problemas que allí se originaban. Uno de estos problemas fue el de la posibilidad del conocimiento universal. Como lo expondremos en este trabajo, Ockham buscará superar la multiplicidad de lo singular y de explicar, por consiguiente, la posibilidad de un conocimiento universal, mediante la concepción del concepto como un 'signo Lingüístico natural"

. 2.2.- La concepción de lo universal "in re", había permitido a los medievales enfrentarse al problema del conocer científico universal. Este conocimiento fue interpretado como un fenómeno de reproducción, por vía de imagen, de lo que la realidad poseía de naturaleza universal.

. Rechazado el universal "extra animan", Ockham explicará la relación entre la realidad singular y el conocimiento universal como una relación natural de signo a cosa significada: el 'concepto no es una imagen, él es un signo análogamente a como lo es la palabra.

Si la palabra "hombre" puede ser predicada de cada ser humano ello-se debe no a que 'la -realidad de dicha palabra .se dé en los seres ~anos" sipo a que ella puede ser aplicada a muchos, por ser un signo, es decir,' por su capacidad para significara muchos singulares sin realizarse en ninguno de, ellos (3). Análogamente sucede lo mismo con el concepto: .su universalidad descansa en su carácter de significado, gracia al cual, puede -significar a muchos- singulares (4).

La, esencia del 'signo, está en su carácter intencional o, referencial. Todo signo remite a una realidad diferente, gracias a lo cual, esta realidad se hace conocida (5) si un signo puede ser universal ello se debe a que su capacidad de "reenvío" puede ejercerse" sobre muchas cosas. Simultáneamente. Ahora bien, esta capacidad le compete en su calidad de signo lingüístico.

2.3.- La "semejanza" entre el concepto. y la .realidad o' entre las realidades nada tiene que ver, según Ockham, con el carácter universal del concepto. La: semejanza que de hecho se da entre singulares concretos no prueba la existencia de una naturaleza común; ella sólo sirve para delimitar el ámbito de las cosas singulares significadas por los conceptos. La semejanza permite reunir en "clases" la multiplicidad dispersa exteriormente y, simultáneamente, una clasificación de los conceptos en conformidad a su amplitud y a su contenido significativo (6).

2.4.- La significación no es, sin embargo, siempre la misma. Ockham distingue fundamentalmente dos niveles de significación:

La significación representativa propia del "vestigio" y -de la "imagen". Su carácter es recordativo, ya que sólo nos conduce al conocimiento de lo significado gracias al conocimiento previo de los objetos significados. A este nivel no hay propiamente' un conocer sino un reconocer (7)

b). La significación Lingüística. El signo Lingüístico además de la función significativa mediante la cual da origen a un conocimiento, conocimiento que en este caso, es primario y no meramente recordativo; posee una función posicional; es decir, presenta la capacidad de ocupar el puesto del objeto significado 'dentro de una proposición (8). Es este carácter suposicional del signo Lingüístico el-que-lleva a Ockham a identificarse con la noción de término y de, término 'como parte de' una, proposición '(9)

2.5. - El carácter suposicional del signo lingüístico es evidente en el caso de los términos: externos: hablados o escritos. En cuanto a los internos o conceptos y a las proposiciones que de ellas resultan, Ockham siguiendo a San Agustín nos dice .que son “verba” ya que ejercen su función lingüística como los elementos de un lenguaje.

El concepto es 'la expresión de la estructura del alma capaz de significar la realidad externa en forma natural y no arbitraria como en el caso del término hablado o, escrito (10). Precisamente por ser. natural tampoco cambia arbitraríarriente de significado.

Como signo natural el concepto significa lo que significa, sin que promedie un acto arbitrario o convencional. Esta es precisamente su primera característica, característica que según Ockham no se puede

explicar por el sólo nexo de Causalidad inmediata entre objeto exterior Y: concepto. Hay que afirmar que la facultad cognoscitiva posee una estructura innata que le permite abordar en forma significativo-lingüística la realidad exterior que actúa: sobre el hombre. (11).

2.6- En cuanto a la relación entre el concepto, signo lingüístico natural y los signos lingüísticos hablados y escritos Ockham considera que existe, no un Simple paralelismo, sino una verdadera correspondencia (12). Esta correspondencia es regulada por un doble principio:

a) Por el principio de "Necesidad de significación" propia del signo (13)

b) Por el principio de "la verdad de la 'proposición", como lo veremos más adelante.

El proceso de lingüístización filosófica de la gramática, a partir de la función significativa de las partes de la proposición, es llevado por Ockham hasta su aplicación a los accidentes gramaticales (14).

2.7. - En relación con la tesis tradicional de que los signos orales y escritos se refieren directamente a los conceptos y sólo a través de estos a las cosas; la posición de Ockham es firme: los signos Orales y escritos sé refieren directamente a las cosas y no a los conceptos, pero sólo lo pueden hacer gracias: a que su capacidad significativa la han recibido del signo mental. (15).

2.8.- Pero qué es en concreto, el concepto como signo lingüístico natural? Hay una evolución del pensamiento de Ockham en relación a este punto. Su. tesis definitiva es la identificación de un concepto con la misma intelección (16).

La identificación de concepto e intelección la basa Ockham precisamente en el carácter de signo lingüístico natural del concepto: si las características del signo lingüístico son la función significativa y la capacidad suposícíonal, compitiéndole éstas al acto de intelección, se debe concluir que el concepto se identifica con este acto.

Al actuar sobre nosotros la realidad externa, gracias a la estructura significante de nuestra facultad cognoscitiva, 'reaccionamos' espontáneamente efectuando el acto de conocer que es, en sí mismo, 'Un signo .natural lingüístico.

Así pues, el ser "subjetivo" del concepto es el mismo acto de conocer y su ser "objetivo" es el carácter referencial y no representativo; es decir', su carácter de signo, carácter que pertenece de jure al nivel del lenguaje, el cual al designar la realidad nos permite conocerla.

3.- DEL CONCEPTO A LA PROPOSICION. EL CONOCIMIENTO VERDADERO

3.1.- Hemos dicho que Ockham no concibe el concepto aisladamente. El concepto está en función de la proposición. Esto significa: que, tanto a nivel de la reflexión filosófica como a nivel de la ref1exión lingüística, hay que pasar de la concepción atómica del concepto a la concepción molecular de la proposición.

Los predecesores de Ockham habían considerado la suposición como propiedad exclusiva de los términos _ arbitrarios, considerando, por los demás, a estos signos independientemente de la proposición. La verdad es otra: la suposición es una Propiedad no sólo de los términos arbitrarios sino también y, fundamentalmente, de los signos lingüísticos naturales, es decir, de los conceptos. Pero además, esta propiedad sólo puede ser entendida en función de la proposición.

Gracias a esta propiedad los conceptos y la palabra se pueden articular en un sistema significativo capaz de expresar un enunciado. Concepto y palabra sólo son elementos lingüísticos, gracias a su tendencia a unirse proposicionalmente, a integrarse en una proposición.

3.2.- Esta concepción permitió a Ockham considerar el conocer como el resultado de la actuación de la tendencia suposicional de 109 términos; conocer es abordar preposicionalmente la realidad exterior.
Y esto es posible, porque los elementos que integran la proposición poseen la función significativa y suposicional.

El problema de los universales y el problema de la validez del conocimiento reciben de esta manera una solución totalmente nueva. El esquema concepto-imagen que se encontraba a la base de las soluciones anteriores es rechazado. La imagen, como signo representativo remite a una realidad absolutamente singular e implica como ya hemos dicho un conocimiento previo de ese singular para pe, 1er realizar su función significativa. Rechazado el esquema concepto imagen y afirmado el concepto-signo, según el cual el ser objetive del signo no es el envío a una realidad absolutamente singular sin el mero envío hacia otras cosas, la universalidad del concepto queda explicada. El concepto no refleja la realidad, el es un acto mediante el cual se inteligibiliza la realidad al orientarse significativamente hacia ella para reemplazarla articuladamente en la suposición proposicional.

3.3.- En conformidad con lo anterior, la verdad del conocimiento está en función de la verdad de la proposición (19) y la verdad de la proposición está en función de la coincidencia de suposición entre sujeto y predicado (20). Si hay una coincidencia o identidad entre la suposición del sujeto y la suposición del predicado nos encontramos con una proposición verdadera y, por consiguiente, frente a un conocimiento verdadero.

4.- CONCLUSIONES

Esta breve exposición nos induce a afirmar que Ockham no es nominalista, si por nominalismo se entiende la tendencia a considerar los conceptos como meros nombres, cómo simples formas sonoras. Tampoco diríamos que Ockham es un conceptualista si por conceptualismo se entiende 'la concepción de los: conceptos' como contenidos de conciencia' originados en la simple semejanza de las, cosas singulares. Más exacta es la denominación dada-por algunos - de proposicionalismo realista para una doctrina como la de Ockham que halla la justificación del conocer no al nivel atómico del concepto sino al nivel molecular de la proposición.

NOTAS

1). "Ideo dico aliter ad quaestionem; et primo ostendam conclusionem quod quaelibet res singularis se ipsa singularis est." In lum. Lib. Sent., d. 2,q. 6 .

2). "Nee est quaerenda causa individuationis. .. sed magis esset quaerenda causa h) quomodo possibile est aliquid esse commune et- universale", Ibid.

3.) "Et ideo universale non est in re nec realiter; nee subjetive non plus quaim haec vox "horno", quae est qualitas, est in Sorte vel in illo quod significat. Nee Universale est pars singularis respectu euius est universale, 'nan .plus quam vox est pars sui significati sicut tamen ipsa vox vere el, sine omní- distinctione praedicatur de suo significato, non pro se sed pro suo signifieato, ita universale praedicatur de singulari suo, non .pro, se, sed pro singualari". Ibld., l.c., Q'. 7.' '. .

·4). , •... definitiones non sunt substantia rerum, sed... significant substantias rerum. .. Definitiones sin!' sl¡na et substantiae significata, et signum non est significatum. .. lpsa universalia non sunt significata per ipsas definitiones sed sunt signa". Ibid,

"Accipitur" significare" commumssime, quando aliquod aliquid importat, sive principaliter, sive secundario, sive in recto, sive in obliquo, sive det intelligere, sive connotet illud, sive quocumque modo significet... Affirmative vel negative". Summa Loglcae, N. Y., 1957, Pars 1, c. 33, p. 88.

,6). Cfr. Ibld., cap. 18, págs. 56-57.

1). CFR. In 10m Lib. SenL, d.3, 9.

8). "Aliter accipitur "signum" pro iIlo quod facit in cognitionem venire et natum est pro iIlo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et yerba et iIlae partes orationis, quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio", Summa Loglcae, 1, p. L. O.

9). Cfr. Ibid., p. 8.

10). "Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans, nata esse pars propositionis mentalis et pro eodem nata supponere" " Ibld.

11). "Ita sunt quaedam qualitates existentes in mente subiective, quibus ex natura competunt talia qualia competunt vocibus per voluntariam institutionem. Nec videtur hoc magis inconveniens in intellectu posse elicere aliquas qualítates, quae sunt naturaliter signa rerum, quod bruta animalia et homines aliquos sonos naturaliter emittunt, quius naturaliter competit aliqua alia significare. Est tamen in hoc differontia, quod bruta et homines tales sonos non emittunt ni si ad significadum aliquas passiones vel accidentia in ipsis existentia, intellectus autem, quia est maioris virtutis quantum ad hoc, potest eliere qualitates ad quaecumque naturaliter significandum". In 10m Llb, leDa., ?? d.2,q.8.

Dr. Daniel Herrera Restrepo.
Universidad del Valle. Cali
Colombia.

El Discurso del Método "Primer Manifiesto" de la Ciencia Moderna

1. ¿Fue Descartes primordialmente un científico o un filósofo? Mucho se ha discutido. Personalmente consideramos que el valor fundamental de Descartes, dice relación a la naciente ciencia moderna: no sólo su producción Científica es más abundante, que la filosófica, sino que sus mismas reflexiones filosóficas giran alrededor de la fundamentación de la nueva ciencia. Examinemos, como ejemplo, el *Discurso del Método* desde el punto de vista de su composición y de su contenido.

1 .1 Son muy pocos los autores que al referirse al *Discurso, del Método* mencionan el proceso de su composición. Sin embargo, el conocimiento de este proceso es fundamental para comprender el pensamiento cartesiano.

1.2 El *Discurso del Método* no es una obra unitaria Es el resultado de la amalgama de trabajos heterogéneos de diferentes años. Aún más, las páginas que aportan consideraciones metafísicas, éticas y fisiológicas tienen un carácter netamente fortuito. Por otra parte, la obra fue concebida en 1635 como un simple prefacio y su contenido se reducía a la actual -sexta parte; en 1636 es publicada como la parte esencial de un conjunto de Ensayos y, finalmente, en 1644 aparece como un trabajo autónomo. Veamos este proceso más detenidamente.

2. Los orígenes del Discurso se remontan a 1629 cuando Descartes inicia las investigaciones reunidas en su ensayo *Los Meteoros.* En este trabajo Descartes rechaza las formas

mas substanciales aristotélicas y las reemplaza por las razones matemáticas; rechaza igualmente, bajo la influencia de Bacon, las causas finales y analiza una serie de fenómenos de acuerdo con el espírtu "mecanicista" de Galileo, tratando de hacer de la física una geometría. Por lo demás, es interesante el título escogido: de la misma manera que Bacon había intitulado su obra *Novum Organon* para indicar su intención renovadora de reemplazar el *Organon* de Aristóteles, así también Descartes escoge para su obra un título de Aristóteles como para invitar a una confrontación con el pensamiento antiguo y como para acentuar esto, Descartes le da a su trabajo la misma estructura del *Comentario a los Meteoros* de los Coimbrenses que servía como manual escolástico en el Colegio de la Fleche donde él había tenido su primer contacto con la física especulativa de los antiguos.

2.1 Terminado este trabajo Descartes se dedica a elaborar su obra sobre el Mundo, proyecto que abandona en 1633 so pretexto de sumisión a la iglesia una vez condenado Galileo, pretexto que bien puede ponerse en duda si tenemos en cuenta que en 1644 al publicar sus *Principios* con los elementos que había reunido para el *Mundo*, los presenta como incompletos dada la imposibilidad de realizar los experimentos necesarios.

2.2 Abandonado el proyecto anterior, Descartes se dedica a redactar su Dióptrica bajo la inspiración de Kepler, quien había publicado una obra con el mismo título.

2.3·En 1635 teniendo listos para su publicación *Los Meteoros y la Dióptrica,* Descartes redacta lo que debería servir de prefacio a estos dos ensayos a saber, la actual sexta parte del *Discurso.* La obra debería llamarse *El libro de mis ensayos.* Sin embargo, los impresores exigieron la ampliación del libro. Descartes lo hace añadiendo el ensayo sobre *Geometría* y convirtiendo el prefacio en un ensayo al añadirle algunos textos redactados en años anteriores. Estos textos

fueron los siguientes: una réplica de la *Historia de mi espíritu* (1628), una parte metodológica extraída de las *Reglas* (1628), *algunas consideraciones metafísicas sobre Dios y el alma* (1629) y unas *Reflexiones fisiológicas* (1632).

En 1636 Descartes comunica a su confidente el Padre Mersenne que está convirtiendo sus Ensayos en una obra de cuatro tratados que piensa publicar bajo el título de "Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección. Además la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría en donde las materias más curiosas que el autor haya podido escoger, para dar prueba de la ciencia universal que propone, son explicadas de tal manera que, inclusive aquellos que no han estudiado, las pueden entender". Esta información es interesante porque nos permite saber que Descartes en este momento piensa ante todo en una "ciencia universal" la cual sería una especie de "matemática universal", es decir, la extensión a toda la física del razonamiento matemático, el cual, hasta entonces, solo se utilizaba en óptica, acústica y astronomía. De esta manera Descartes anuncia la nueva ciencia y, como cosa secundaria, las cuestiones metodológicas.

2.4 El proceso anteriormente descrito da origen a varios interrogantes. ¿Por qué Descartes reunió materiales tan heterogéneos? ¿Por qué añadió *La Geometría* haciéndole perder a sus Ensayos el carácter fundamental de tratados físicos? ¿Por qué, sobre todo, introdujo las consideraciones metafísicas y éticas a su prefacio primitivo, que había sido concebido como introducción a un tratado científico?

La inclusión de la *Geometría* sólo se podría explicar por la exigencia de los editores de ampliar la obra. En cuanto al prefacio, además de la razón anterior parece que hay otra. Para rehacer el prefacio y convertirlo en un nuevo ensayo, Descartes se deja guiar por el plan

de *La Gran Restauración* de Bacon. Los dos trabajos constan de seis partes que coinciden en la temática a excepción de la 3a. y 4a. partes. En Bacon la 3a. parte se refiere a experimentos científicos y la 4a. a los problemas de la aplicación del método. En estas partes no lo podía seguir Descartes ya que los temas allí tratados por Bacon constituían el objeto de Los Meteoros y de la Dióptrica en los cuales Descartes nos presentaba una serie de experimentos que eran al mismo tiempo una demostración del método científico. Estas partes son reemplazadas por las reflexiones metafísicas y éticas y aunque esta mezcla de ciencia y filosofía no se acordaba con la intención fundamental de la reforma científica, sí le servía a Descartes, *de* acuerdo con sus confesiones a Burman, para evitar que se le tildara de incrédulo.

2.5 Una vez revisados los materiales antes anotados, Descartes entrega los originales al editor y la obra sale finalmente en 1637 con el título *Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la ve r dad en las ciencias. Además la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría, los cuales son ensayos de este método.* De esta manera e! *Discurso* aparece, finalmente, publicado como la parte fundamenta! de la obra, siendo los otros tratados sólo ejemplos de aplicación del método propuesto en la segunda parte. Y aunque el método es presentado como un método general utilizable en todo el saber, el *Discurso,* sin embargo, insiste fundamentalmente en la necesidad de abandonar la física especulativa de la tradición aristotélica y de dar a la física un fundamento matemático y experimental.

2.6 En 1644 Descartes publica una edición latina bajo el título *Specimina philosophiae seu Dissertatio de Methodo recte regendae retionis et veritatis in scientiis investigandae, Dioptrice et Meteore.* Descartes suprime en esta ocasión la Georneтría nada tenía que hacer dentro del conjunto, y por otra parte, hace aparecer el *Discurso* como un tratado autónomo, par-

te de su "filosofía", de la misma manera que lo eran *Los Meteoros* y la *Dióptrica.*

3. Conocido el proceso de composición del *Discurso,* veamos ahora el valor epistemológico de su contenido. Descartes, rnediante un breve preámbulo, nos coloca de lleno frente a la importancia del método. En forma irónica nos dirá que el buen sentido es cosa rara. Prueba de ello es la actitud de los defensores de la física especulativa, quienes a pesar de conocer la nueva física matemática continúan aferrados al pensamiento aristotélico. ¿Será cuestión de capacidades? De ninguna manera. Es cuestión de método. Aún más, 'lo fundamental no está en poseer una inteligencia superior sino el saber servirse de ella. Se podría argumentar a favor de la física especulativa citando los nombres de quienes la respaldan. Pero la autoridad no garantiza el valor de una teoría científica. Finalmente, Descartes nos dirá que los programas en la nueva ciencia se deben a que los sabios han abandonado el simple razonamiento silogístico y se han orientado en sus investigaciones por los métodos experimentales y matemáticos.

3.1 Pasa Descartes a ofrecernos uno autobiografía. Su intención es demostrarnos cómo se liberó de la física aristotélica y cuán superior es la física matemática. Nos describe sus estudios en La Fleche y la desilusión que ellos le causaron. Después de criticar la lógica aristotélica por cuanto sólo sirve para explicar las cosas que y se saben y no para llegar a nuevos descubrimientos, anuncia algunas de sus reglas metodológicas. La primera regla dice relación a evitar la precipitación, cuesto que la verdad en las Ciencias sólo se descubre poco a poco. Igualmente la regla quiere ponernos en guardia contra la prevención consistente, según Descartes, en aceptar como realidades las cualidades de las cosas que dependen de nuestra constitución biológica. El único aspecto de las cosas que se debería tener en cuenta es el cuantitativo, único que se presenta "clara y distintamente a nuestro espíritu y sobre el cual no se puede dudar". La segunda regia

pide "dividir cada una de las dificultades ... en tantas partes como se pudiera y requiriese su mejor solución". Finalmente, en otras dos reglas, Descartes manifiesta su decisión de buscar bajo las apariencias complejas las realidades "más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos" utilizando constantemente la inducción y practicando en todo "enumeraciones tan completas y revisiones generales" para no omitir nada en el momento de formular hipótesis.

Además de estas reglas Descartes expresa su convicción de que todas las relaciones de base cuantitativa "se siguen unas a otras" en las cosas de la misma manera que "las largas cadenas de razonamientos" en geometría, de tal manera que si se buscan las unas con la ayuda de las otras "no puede haber alguna tan alejada que no pueda alcanzarse, ni tan oculta que no pueda descubrirse". La inteligibilidad de la naturaleza descansaría, en último análisis, en la interconexión de todas las cosas desde el punto de vista cuantitativo.

4. Después de darnos sus datos autobiográficos y las reglas fundamentales que utilizaría, Descartes entra en la cuarta parte de su *Discurso* a presentarnos las razones para dudar y el principio fundamental que logró alcanzar a través de su "duda".

El sentido de la duda no es el mismo en el *Discurso* que en las *Meditaciones.* Allí se trata de una duda científica, de una duda que está orientada a la fundación de una ciencia cierta. En las *Meditaciones* se trata de una duda existencial, metafísica. Esto se puede comprobar al analizar las razones en que se apoya la duda. En el *Discurso* estas razones son:

a) El hecho de que les sentidos nos engañen a veces nos lleva a concluir que "no hay cosa alguna que fuese tal como ellos nos la presentan a la imaginación". Descartes

no duda de la existencia del mundo. Duda de las cualidades sensibles. Por consiguiente, se trata de una duda selectiva que le permite romper con la física de la pura cualidad sensible para reemplazarla por una física matemática.

b) El hecho de que "todos los sentimientos que tenemos cuando estamos despiertos, pueden ocurrir también durante el sueño", funda igualmente una duda selectiva que permite distinguir entre lo verdadero y lo falso. entre lo real y lo no real.

e) El argumento de nuestras equivocaciones matemáticas nos pone sobre aviso contra la tendencia a juzgar preci-pitadamente; por consiguiente, .es un argumento que resume la prudencia y las eliminaciones científicas.

4.1 Frente a esta duda, la de las *Meditaciones* recae sobre la existencia del mundo, sobre el espacio, el tiempo, la figura, etc., es decir, sobre los fundamentos mismos de la física. Y si la respuesta última de Descartes es que las cosas existen, es para darle una función ontológica a lo sensible: nos informa sobre la naturaleza de las cosas aunque no con valor científico. Por otra parte la intervención del "maligno" le prueba a Descartes que las ideas finitas sólo continen una existencia posible y que por consiguiente no se puede probar la existencia del objeto correspondiente: el conocimiento sería, sin la veracidad divina, una sucesión de imágenes o representaciones subjetivas que no están fundamentadas necesariamente en el ser.

4.2 El Cogito, resultado de la duda tampoco tiene de acuerdo lo anterior, el mismo sentido en el *Discurso* que en las *Meditaciones.* En el primero el problema es el de la certeza científica; en el segundo el de la correspondencia entre idea y realidad; allí el *Cogito* es una idea entre otras ideas; aquí es el sujeto de todas las ideas. En el *Discurso* Descartes se expresa: *Cogito ergo sum,* y con esta fórmula quiere presentar al *Cogito* como una excepción de hecho: para pensar hay que ser pero en este hecho aparece una

unión necesaria (la estructura hipotético-deductiva)
Descartes puede pasar de la contingencia de un hecho a la necesidad de una verdad de derecho, a un principio universal. Para Descartes es claro que no es necesario que "yo piense", y por consiguiente no es necesario que yo exista. Pero de hecho pienso y si pienso, tengo que existir, lo cual constituye un principio cierto, universal y este principio es lo que le interesa a Descartes: ¿qué es lo necesario para que una proposición sea verdadera? En el *Discurso* el valor de la ciencia se resuelve no por la veracidad divina, sino por la generalización de un ejemplo privilegiado.

4.3 En cambio en las *Meditaciones* Descartes es conducido por la duda al principio "yo soy, yo existo", porque aquí lo que le interesa es el "soy", el problema del ser. Descartes quiere descubrirse primero como siendo y luego pensante, porque no está interesado en analizar lo que es necesario para que una proposición sea verdadera, sino la correspondencia entre idea y, realidad, la manera de fundamentar ontológicamente las ideas. Y el proceso es simple: en la primera meditación no se sabe si las ideas son objetivas o subjetivas. Quizá sean efecto de un genio maligno. En la segunda meditación las ideas aparece~ como estados de conciencia: yo puedo dudar de su: valor objetivo, pero no puedo dudar de que son mías. Así el "yo soy" se convierte en el primer soporte ontológico de las ideas. Alcanzado este punto Descartas da un paso definitivo en la tercera meditación: las ideas no pueden ser simples estados de conciencia Las ideas tienen un contenido. Siendo múltiples las ideas, ¿sus diversos contenidos no implican diversas causas? ¿Pero estas causas no podrían estar finalmente en mí yo? Descartes trata de descubrir un ser distinto (Dios), y lo logra ya que al menos hay una idea, la de Dios, que no puede tener su causa en ese yo, ya que su "realidad" es superior a la de ese "yo" y nunca puede haber más realidad en e: efecto que en la causa. Una vez descubierto Dios, la veracidad divina se convertirá en el fundamento de la objetividad de las ideas.

5. En la quinta parte del *Discurso,* entremezclada con ideas "fisiolóqicas, Descartes expresa surteorIa de la creación contínua, teoría que tiene fundamental mente un interés epistemológico y que viene a reforzar su teoría de las verdades eternas. Mediante estas teorías se trataba de privar a la naturaleza de toda profundidad ontolóqica, de hacer una distinción clara entre Dios y su obra para liberar así la física de la teología: la física que estudie la naturaleza no tiene por qué ocuparsedel ser. Antes de exooner la teoría de la creación contínua, veamos brevernente Ia de las verdades eternas para comprender mejor la intención oculta de Descartes.

5.1 De acuerdo con la tradición las verdades eternas, es decir, las evidencias lógicas, los teoremas matemáticos, las leyes físicas y las esencias de las cosas, eran verdaderas: no porque Dios las conociera, sino que Dios las conocía porque eran verdaderas y eran verdaderas porque se identificaban con !a esencia divina en cuanto imitable *ad extra*. De acuerdo con esto la creación, en sentido estricto, recaía sólo sobre la existencia y no sobre la esencia de las cosas. Contra esta teoría Descartes proclama que Dios no sólo crea !a existencia sino también la esencia.

Reduciendo el mundo a la unidad de una materia homogénea conocible por un sólo método en contra de Aristóteles que reconocía diversos dominios y diversos métodos, Descartes quiere privar a la naturaleza de su profundidad ontológica haciendo descansar todo ser en la voluntad divina. Si toda "verdad" es creada, la esencia de una cosa es verdadera en sí misma y no porque imite la esencia divina; por consiguiente, puede 'ser conocida en sí misma sin recurrir a otros. La teoría de las verdades eternas divide el mundo en dos: e! mundo de la naturaleza física conocible por la ciencia y el mundo incomprensible de Dios,

5.2 Esta división es reforzada con la teoría de la creación continua. Para un Santo Tornas Dios conserva a la creatura en su ser mediante una creación indirecta. a

saber, mediante las causas segundas. Las esencias desarrollan en el tiempo la continuidad de su duración, duración que tiene la misma naturaleza del ser que .dura y que por consiguiente no está hecha de instantes sino que es continua y real. Por otra parte el tiempo es algo real y no la simple sucesión de instantes irreales. Para Descartes la naturaleza es sólo espacio homogéneo y el tiempo es discontinuo. Toda cosa recibe a cada instante su ser de Dios y no de manera indirecta sino mediante una acción idéntica "a aquella mediante la cual fue creada". Esta teoría implica la discontinuidad del tiempo: la existencia en un momento no implica la existencia en el siguiente. La duración del universo está hecha por la repetición de instantes creadores dependientes de la voluntad divina. Si hacemos abstracción de la voluntad divina, el tiempo aparece divisible indefinidamente, reduciéndose a una sucesión de "nadas": el mundo está suspendido inmediatamente de Dios sin tener naja que ver con el instante anterior. Esto le permitía él Descartes pensar en un mundo sin carácter ontológico que bien podía ser sometido a la acción transformadora de la ciencia y si Dios crea "cinematográficamente" los cuerpos aquí y allí, el movimiento es matemáticamente conocible pues no hay detrás del movimiento una especie de ser o de fuerza que sería la razón y la realidad del movimiento.

5.3 El movimiento se convierte así, para Descartes, en una sucesión de estados instantáneos. En cada instante, la situación de un cuerpo en relación con otro es definido por relaciones geométricas. Y como la voluntad divina es constante, el desarrollo "cinematográfi*co"* también lo será, haciendo así posible una ciencia del movimiento, pues, yo puedo deducir de la posición de un momento, su posición en el momento siguiente.

6. Hemos visto cómo el *Discurso* en su proyecto original se reducía a la actual sexta parte y que ésta había sido re-

dactada como introducción él sus Ensayos sobre *Los Meteoros* y *La Dióptrica.* Inspirado en Bacon, Descartes expresa sus convicciones. acerca de la utilidad de la ciencia como medio para alcanzar el dominio de la naturaleza y como una fuente de comodidades para la vida. Por otra parte, pone de manifiesto la esterilidad de la física especulativa e insiste, de manera especial, en la necesidad de la experiencia. En efecto, condiciona sus futuros trabajos a la posibilidad de hacer experiencias; pide la colaboración en este sentido. Insiste sobre la necesidad de un laboratorio; presenta la necesidad de repetir experiencias ya hechas; no oculta sus necesidades económicas para su labor experimental y, finalmente, expresa que la publicación de sus ensayos científicos sólo tiene como finalidad dar a conocer lo que él podría hacer.

6.1 Todo lo anterior nos sirve para valorar la orientación positiva que inspiraba a Descartes. De ninguna manera pensaba él en una física deductiva como de ordinario se dice. Su Entusiasmo era por una ciencia experimental. Entre más se progresa en la ciencia, nos dice, más necesaria se hace la experimentación. La observación ordinaria podrá ser útil para descubrir las leyes generales, pero cuando se trata de las leyes particulares necesariamente hay que experimentar. Las leyes generales permiten enunciar una gran diversidad de hipótesis de aquí la necesidad de la experimentación, pues sólo el estudio de los hechos permite dirimir entre las diversas hipótesis.

7.Las anteriores notas epistemológicas creo que son suficientes para comprender mejor el valor de Descartes en el dominio de las ciencias. Sus preocupaciones fundamentales eran de orden científico e, inclusive, sus reflexiones filosóficas se orientaban a la superación de la física especulativa tradicional, a la destrucción de sus supuestos metafísicos y teológicos y a la creación de un dominio que sería el terreno exclusivo de la ciencia física, de una ciencia construida, gracias al método experimental y matemático.

El *Discurso,* en ese sentido, antes que el primer manifiesto de la “filosofía moderna”, es “el primer manifiesto de la nueva ciencia”.

DANIEL HERRERA RESTREPO

VERDAD Y EVIDENCIA EN HUSSERL

Aspectos Críticos

Los conceptos de verdad y de evidencia en Husserl dan margen a diferentes consideraciones criticas que, finalmente, dicen relación a las insuficiencias ontológicas del pensamiento husserliano, insuficiencias que, en buena parte, están - en el origen del derrotero seguido por la reflexión filosófica de Heidegger.

I

A pesar de que Husserl no tuvo conciencia explícita de las ambigüedades Y aporías de una concepción de la verdad como adecuación, su pensamiento, como lo veremos," se mueve dentro de dicha concepción al asumir la fórmula tradicional. El sentido y las consecuencias de la fórmula clásica fueron modificadas, sin embargo, profundamente.

Por otra parte, al fundamentar Husserl el juicio en una experiencia pre-predicativa dá bases para una solución de las aporías implícitas en la concepción tradicional.

Es necesario recordar que la fórmula fue elaborada dentro del clima de una filosofía del concepto que, entre otras cosas, implica un abismo entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. A partir

de este abismo Se le concedió la primada al juicio, haciendo de éste el "lugar" de la verdad: el concepto sólo nos da un conocimiento en la medida en que, en cuanto predicado, sea referido el objeto. En esta operación de referencia consiste propiamente el juicio. De. esta manera, dicha operación es también constitutiva de la verdad. Pero, ¿de qué manera el objeto real es introducido en el juicio? Por intermedio de otro concepto que lo representa más o menos adecuadamente. Todo el problema está en que la representación sólo es más o menos adecuada. Se dirá que el problema se resuelve recurriendo a otros juicios. El problema vuelve a aparecer, sin embargo, en relación con cada uno de ellos: yo hablo de "esta mesa" porque antes se habían dado otros juicios: "esta cosa" es "material", "sirve para escribir", "tiene una determinada forma", etc., predicados que legitimarían la atribución del predicado sintético "mesa". Pero, como decíamos, tendríamos entonces que comenzar de nuevo el análisis con "esta cosa". Si se afirma que "esta cosa" es una presencia puramente sensible, ¿cómo justificar que se le puedan atribuir *en verdad* predicados inteligibles? Si, por el- contrario, Se afirma que estos predicados le convienen *verdaderamente* porque le pertenecen, ¿cómo se puede decir que "esta cosa" sólo es un dato sensible?

Aquí es donde interviene Husserl. Para él el juicio define el orden de la predicación explícita, pero las raíces de ésta se encuentran en una *experiencia pre-predicativa.* Esta posición convierte el problema de la verdad en algo mucho más complejo, ya que la experiencia fenomenológica trasciende la distinción entre lo sensible y lo intelectual y, por otra parte, las nociones de *presencia y de evidencia,* aunque-. están esencialmente relacionadas, 'no constituyen, sin embargo, una *experiencia unívoca* ni una *percepción simplemente pasiva* (1). ,

Por consiguiente, la idea de evidencia, como también la idea de verdad, implican diferentes modalidades. El sentido y las consecuencias de todo esto sólo se le hicieron claras a Husserl tras un largo reflexionar. Detallemos un poco esta historia.

En 1900 se publican las .*Investigaciones Lógicas.* En 1913 Husserl publica las *Ideas* y una nueva edición de las *Investigaciones.* En el prefacio se nos advierte que la publicación de *Ideas* con la tesis de la reducción implicaba modificar puntos de vista de las *Investigaciones,* cosa que nunca esperaba poder hacer más adelante, pero que en realidad nunca lo hizo. Expresamente se nos dice que la noción logicista de una *verdad en sí* (verdad de razón) es incompatible con. los puntos de vista expuestos en *Ideas.*

(1) Edmund Husserl. *Formale un d Transunden'tale Logih,* Halle, M. Níerneyer, 1929, p. 1,44. ~.

¿En qué consistía la noción 1ogicista de *investigaciones?* En el primer volumen Se nos dice" que e1 orden de las cosas y el orden de las verdades en si son distintos pero correlativos. Sin embargo el orden de las verdades –que se refiere al juicio- existe por sí mismo Y es a partir de él que el orden de las cosas adquiere un valor objetivo. Husserl nos habla, por ejemplo, de las verdades eternas de la lógica que reinan en el reino intemporal de las ideas y que tienen valor aunque el hombre nunca las conozca (2).

~

De esta manera el orden de las ideas domina y mide el orden de las cosas. En cuanto al valor objetivo del orden de las cosas, éste es establecido por la evidencia, es decir, cuando la verdad es reconocida en la presencia real del objeto. En este caso la verdad se hace actual, se encarna en la experiencia de un juicio evidente. Si realizamos luego sobre este juicio evidente una abstracción ideativa *[eine ideirende Abstraktion)* reencontraremos' la verdad en si. Esta verdad se-convierte en nuestro objeto y en el correlato ideal de diversos juicios de hecho. Aún más, esta verdad sólo es un momento de la *Verdad* del sistema de todas las verdades (3) .

.. A las conexiones de *conocimiento* corresponden *idealiter* las *conexiones* .de verdades. Justamente entendidas, éstas no son sólo complejos de verdades, sino verdades complejas, que se subordinan por ende al concepto de verdad. Entre ellas figuran también las *ciencias*, tomada la palabra objetivamente, en el sentido de la verdad unificada. Dada la correlación general que existe entre verdad y objetividad, también corresponde a la unidad de la verdad en una misma ciencia una objetividad unitaria; es la unidad 'de la *esfera de.la ciencia" (4)'-*

De acuerdo con lo anterior, vemos que Husserl habla de la' verdad en sentidos diferentes. *Las verdades en sí* se refieren a las ideas son las relaciones inteligibles tomadas en ellas mismas. Por otra parte, un acto de conocimiento es ~ *verdadero* en la medida en que actualice aquellas relaciones inteligibles. Es' aquí donde aparece el" problema de la evidencia: ¿Cómo podemos saber Si un acto de conocimiento es verdadero? No será por un criterio de coherencia interna o por cualquier criterio intrínseco, sino por la presencia en persona de la realidad.

Husserl no profesó el platonismo que separa lo real y lo ideal. Las verdades en sí pueden ser eternas e intemporales pero ellas no están

(2) Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen,* Halle, m. Niemeyer, 1928, 1 págs.
XII·XIII, 130, 159,

(3) *[bid,* 1,258·259

Fuera de lo real: un conocimiento en la medida en que esté en contacto con la realidad que pretende mentar, encontrará las verdades en sí. Esta: tesis puede dar Ocasión a muchas objeciones. Nos interesa poner de presente cómo para Husserl la presencia de la verdad en sí puede ser verificada con ocasión de los actos cognoscitivos. La respuesta de Husserl será siempre la misma: hay evidencia cuando podemos constatar la adecuación entre el sentido del objeto o de la situación objetiva, mentado por el acto cognoscitivo, y el sentido que el objeto o la situación objetiva ofrece a la experiencia; en otros términos, cuando la experiencia realiza -llena- *completamente* el sentido mentado, lo que significa que nuestros actos cognoscitivos solo son evidentes y verdaderos gracias a la presencia *efectiva* del objeto. Como el objeto no es necesariamente un objeto de percepción, la presencia efectiva no quiere decir siempre presencia percibida. Pero Husserl sostendrá siempre que todo objeto y toda significación reenvía finalmente a una realidad percibida. De aquí que toda presencia efectiva sólo puede realizar las menciones vacías mediante una referencia a una presencia efectivamente percibida. Esto significará para Husserl un obstáculo para la conquista plena de la verdad.

Distingamos un poco los elementos del mecanismo de adecuación, tal como aparecen en las *Investigaciones Lógicas* (5):

-Hay adecuación cuando el acto de mención es llenado por la presencia del objeto.

- Hay evidencias parciales o graduales porque una mención intencional puede ser realizada sólo en parte, o puede permanecer en suspenso o puede ser contradicha.

-La evidencia es un *acto* sintético que pone una *síntesis de coincidencia:* al mismo tiempo que el objeto realiza o no la mención, yo constato que él la recubre total o parcialmente, que hay identidad entre uno y otro.

-El acto de identificación tiene un correlato objetivo: "este *correlato objetivo es el ser en sentido de verdad, es la Verdad"*.

-La verdad en cuanto correlato de una síntesis de coincidencia, es una identidad y una relación objetiva *{Sachuerhalt],* es relación y relación de identidad.

Por consiguiente, no se puede limitar la experiencia de la evidencia a una simple vivencia, la idea de 'constatar' o verificar no es algo

(51 *Ibid,* 2, 445-447

puramente pasivo: La adecuación y la evidencia se pueden dar sin que se tenga *conciencia* de ello, pero la *conciencia* de la verdad está unida a un acto sintético o posicional.

Finalmente, la adecuación que se da en la evidencia no se confunde con la cópula del juicio. El 'es' de la Cópula no expresa de ordinario una síntesis de coincidencia: ser mesa no se confunde con ser rectangular. La evidencia supone un acto relativo al juicio. Una realización de hecho, pero que no es reconocida, no es evidencia. Ahora bien, la cópula está presente en todo juicio. Por consiguiente, no es ella ni la sin tesis que ella expresa, ni la sin tesis en la cual se establece la adecuación que genera la evidencia. Esto significa que la simple conveniencia del predicado *no define la verdad del juicio:* la verdad se da en el hecho de que esta relación de conveniencia, tomada globalmente, es conforme con el objeto. Si esta conformidad es reconocida hay evidencia.

Vemos, pues, cómo aún en el perlado más logicista de Husserl encontramos la tesis de que el juicio se funda en la experiencia pre-predicativa, y, en segundo lugar, cómo el acto en el cual se establece la síntesis de coincidencia, no tiene siempre el carácter de un juicio. De esta manera la fórmula tradicional que define la verdad como una adecuación sufre una modificación fundamental: el juicio deja de ser el único 'locus veritatis'. El problema de la adecuación surge cuando un acto de mención, poco importa de que clase, puede ser o no 'llenado' por su objeto. Este objeto, por lo demás, no tiene que ser necesariame una relación inteligible. La percepción, por ejemplo, implica una mención constante de significaciones no _ dadas que pueden ser o no confirmadas por la experiencia, sin que este proceso ponga en juego ningún juicio en sentido estricto. La percepción implica anticipaciones que no son juicios que se añaden a ella,' pero que hacen aparecer el problema de la verdad: la percepción efectiva de lo anticipado *puede* no coincidir con lo esperado, por consiguiente, la percepción puede ser o verdadera.

Lo expuesto hasta aquí nos permite ver cómo la doctrina husserliana de la verdad no es coherente y presenta una gran antinomia.

Se nos dice que la evidencia se mide por la presencia *del* objeto o de *la* situación objetiva (relación inteligible) y que la verdad es la adecuación entre el acto significante y esta presencia. La verdad es *siempre* una relación, sea o no relacional el acto *verdadero.*

Pero, entonces ¿por qué se nos habla de un *orden* de *verdades en* si? ¿Por qué Husserl admite en el seno de una teoría relacional de la verdad, una verdad en sí de las cosas o de relaciones entre cosas?

Creemos que la respuesta hay que buscarla en la formación matemática de Husserl. Hay un realismo temático espontáneo, que aveces se encuentra inclusive en matemáticos que lo niegan desde .el punto de vista doctrinal y que Consiste en hipostasiar las relaciones; en considerar que el espíritu puede encontrar una realidad que existe en si y que no se impone simplemente al matemático sino que se da perfectamente sin él. Sin embargo, no se puede hablar de platonísmo, como lo hizo Natorp, ya que Husserl jamás admitió que el orden de las verdades en si pudiese ser separado del orden real.

A primera vista la Teorla de la Verdad como adecuación y de la Evidencia como presencia parecen simples. En verdad no lo son.

Cuando se analiza la manera como un objeto se da en persona, descubrimos que no siempre es igual para todos los objetos. De manera especial cuando se trata de objetos de la percepción. Su presencia difícilmente puede dar lugar a una adecuación. Dicho de otra manera, para ciertos órdenes de la experiencia y especialmente para aquel de la percepción, la estructura de nuestras intencionalidades Y el modo de aparición del objeto son de tal naturaleza, que no hay posibilidad de un reCubrimiento total. De esta manera la Doctrina de la Verdad no hace fácil explicar la adquisición de conocimientos verdaderos.

¿En dónde se originan las dificultades? En primer lugar, el objeto Percibido no se da *uno intuitu:* el se da mediante perfiles. Su aprehensión está acompañada derpotencia1idades Y·referencias. Toda percepción tiende, por consiguiente a realizar estas potencialidades a explicitar estas referencias. De aquí que toda percepción implique cOnstitutivamente una invitación a percepciones ulteriores y una anticipación de estas percepciones. Por otra parte, "toda aprehensión conciente de un objeto se inscribe a priori en una serie infinita y abierta dé modos posibles de la conciencia que yo puedo unir y componer sintéticamente como conciencia única del mismo objeto" (6).

La evidencia no puede escapar a estas visicitudes porque ellas son la contrapartida del modo de aparición del objeto que se hace evidente. Pero esto complica la aplicación de la doctrina. En particular no se comprende lo que Husserl entendió al escribir: "La evidencia tiene ulllversalmetne una estructura teleológica”. Hay que explicar cómo la idea de presencia se puede conciliar con la idea de teleología. La presencia llena por definición un momento presente, mientras que una realidad o un tipo de ser dotado de una estructura teleológica está, por

(6) Edmund Husserl, *Formale und ... ,* p. 143.

esencia, orientaada hacia el futuro. Por otra parte, el texto citado implica una referencia a una síntesisde reconocimiento.

Podemo sacar una primera conclusión. La evidencia que puede, ofrecer el objeto de percepción no alcanzará jamás a hacer ciertos táles objetos. La definición de evidencia que supone la presencia del objeto tal cual es *y,* de otra parte, la naturaleza "perspectivista" del objeto percibido, excluyen que esta evidencia pueda darnos la realidad tal como nosotros la entendemos en nuestra vida ordinaria. Para la experiencia cotidiana un objeto es real si él existe en sí, fuera de toda relación constitutiva a un sujeto humano.

El problema de la evidencia se convierte en el problema más difícil de los modos de la presencia. *En Lógica Formal y Transcendental* reconoce expresamente: "Sin duda la doctrina deIa evidencia se no presenta expontáneamente y podemos hacer uso de ella sin conocer, inclusive, los presupuestos. Pero es necesario preguntarnos sobre lo resultados que ella obtiene para saber lo que realmente se posee en una conciencia de presencia y cuáles son los horizontes que rodean una tal conciencia" (7).

-Otra consecuencia es la de que el problema de la verdad trasciende la pura lógica e inclusive la teoría del conocimiento. La lógica sólo establece las reglas formales y generales que deciden acerca de la posibilidad de expresar una afirmación verdaderá. Ella no realiza una crítica de la intencionalidad, es decir, una crítica de las modalidades de la presencia del objeto. Tampoco lo hace una teoría del conocimiento. La noción de presencia -que pone en juego a la vez el mode de ser de aquello que es presente y el modo de ser de aquel a quien es presente- no puede reducirse al conocimiento que sólo define una de las formas de esta noción.

A partir de la *Lógica Formal y Trascendental* el problema de la evidencia y de la verdad de nuestros juicios reenvía al problema de evidencia no predicativa. ~,|

Todo juicio implica, según la _tradición aristotélica, dos alementos constitutivos: el sujeto y el predicado, De aquí se sigue que todo juicio presupone necesariamente un objeto "pre-donado", La verd~d dependerá de la manera como este objeto es Intencionado y de la maner, como él se hace presente. Pero como ya lo hemos visto, el estudio drt objeto pre-donado nos reenvía mediata o inmediatamente a un objeto individual de percepción, Si este objeto pre-donado es ideal, él es resultado de una condensación de juicios anteriores que tienen un

1,71 *Ibid.,* p. 177

objeto- pre-donado. EI análisis, me colocará frente a un objeto de experiencia que deberá ser un objeto de percepción y, en relación con este objeto surge la dificultad decisiva para la teoría de la evidencia Y de la verdad. Nosotros podemos comenzar a ver el surgimiento de la tesis de Heidegger: la definición de verdad como adecuación del conocimiento y de la realidad no es absolutaplente primera. Antes de enunciarla hay que tomar posición sobre la apertura de la conciencia frente-a la realidad y sobre la posibilidad para la realidad de manifestarse tal cual ella es. Es necesario rechazar el primado del problema del conocimiento.

La solución propuesta a este problema implica una concepción preontológica de la realidad.

Husserl no explicita esto. Pero el interés que presenta su posición está en que, asumiendo la definición clásica de verdad, se encuentre obligado a cuestionarla Y a quitarle su carácter de fundamento último.

Hay en Husserl una verdadera transformación del concepto de verdad. Esta transformación tiene sus raíces en la nueva concepción de la conciencia que ha dejado de ser representativa Y que, por consiguiente, ha dejado de lado el problema insoluble de la correspondencia de una representación puramente inminente con una realidad exterior. Aún más: el fenómeno primero de la verdad está constituido por la presencia de la conciencia a los objetos. Este fenómeno primero se diferencia a sí mismo según los modos de preencia del objeto y la manera según las cuales es intencionado o, el poseido, es decir, este fenómeno primero reenvía a auna concepción ontológica de la realidad. La sensibilidad es susceptible de razón. La percepción inaugura un movimiento con el cual la conciencia se compromete con todas sus potencias. Las categorias generales que caracterizan la conciencia: intencionalidad, sentido, temporalidad, retención, protensión, etc., se manifiestan ya en la percepción y reciben en ella una primera **concreción.**

La presencia de la realidad no es, pues, un choque o una facticidad que viene a perturbar la vida interior de un pensamiento encerrado sobre sí mismo. Por el contrario, esta presencia alimenta undiálogo del cual la vida de la conciencia no se distingue. La presencia sólo' es presencia al presentar un sentido y la razón no se ejercita sobre una realidad totalmente independiente. La razón se realiza en el objeto' y sólo tiene sentido por él y, al menos de una cierta manera, para él. Aqui podemos comprender el alcance de la objeción 'que "Husserl hace a Descartes: la critica cartesiana de la experiencia externa manifiesta úna debilidad en cuanto Descartes considera esta experiencia como acompañada de una posibilidad no superable de ilusión y de error. De esta manera no alcanza Descartes a revelar el alcance fundamental de la experiencia como presencia original.

Pero, y este es un nuevo aspecto de la tesis de la intencionalidad, cada objeto sólo es accesible a un tipo determinado de conciencia. Sin embargo, como lo indica una observación de la *Lógica Formal y Trascendental*, si todo objeto tiene su modo propio de presencia; ningún dios podría hacer que "un sentimiento" absoluto de evidencia pueda acompañar a un objeto de posesión de tal manera que podamos hablar de una evidencia apodíctica y adecuada.

Si Dios percibise; por ejemplo; las cosas del mundo exterior, lo tendrla que hacer como lo hacemos nosotros, sintetizando los diversos aspectos sucesivos de las cosas.

La experiencia, en la medida en que es la presencia de un objeto, excluye toda posibilidad de error. Otra cuestión es la de decidir en que medida un objeto particular, un objeto de percepción, goza de una presencia original y, por consiguiente, de evidencia.

Veamos el problema de la verdad tal como se presenta en las *Meditaciones Cartesianas.* Husserl considera en esta obra que los motivos de su filosofía son los mismos de la de Descartes: se trata de darle al saber filosófico el carácter de una filosofía de la subjetividad. El problema está en comprender la verdadera naturaleza de la subjetividad. La manera como la comprende Husserl hace de la fenomenología una- filosofía anticartesiana, al rechazar la idea de una conciencia cerrada sobre si misma y definida por sus cogitationes. Este rechazo significa, igualmente, el rechazo de las consecuencias implicadas en la tesis cartesiana: la' afirmación del primado absoluto de la idea, de su capacidad para expresar exhaustivamente la conciencia, de la transparencia absoluta de la conciencia para ella misma.

Si seguimos a Descartes en su búsqueda de una evidencia absoluta, nos vemos obligados a suspender nuestra confianza en la existencia de las cosas.~

Pero, tan pronto se llega a la subjetividad del cogito, constataremos que esta subjetividad no está libre de toda referencia al mundo, cuya realidad ha sido puesta en entredicho. El problema cartesiano de la evidencia apodíctica sufre de inmediato una completa transformación.

Las *Meditaciones Cartesianas* parten, igualmente, de la definición de la verdad como adecuación" y de la evidencia como fundada en la presencia: un juicio verdadero si se adecúa con la cosa que él enuncia: si la presencia 4e la cosa es verificada hay evidencia (8). Husserl añade que esta definición de verdad permite la unidad de la ciencia. La ciencia

(8) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* Den Haag, M. Nijhoff, 1950, p. 61

es una en la medida en que ella es posesión de una verdad evidente cuya definición es inmutable. O dicho de otra manera, la unidad de la ciencia se funda en la unidad de la experiencia a la cual reenvía la -ciencia. Si decimos que esta unidad de la experiencia es pluralista habrá que decir lo, mismo de la ciencia. Porque la experiencia se diferencia, en su definición general de referencia al objeto y. de intencionalidad, por la pluralidad de tipos de objetos y, por consiguiente, de los modos de presencia en que se dan. La definición unitaria de la evidencia y de la verdad reenvía a una pluralidad de modos de saber; ya que una ciencia se caracteriza por la expecificidad del método y éste por el modo de aparición de su objeto (9).

Pero lo anterior se refiere al ideal del saber. Ahora bien, este ideal no Puede ser alcanzado de un solo golpe. De hecho las ciencias no proceden evolucionando de evidencia en evidencia: su progreso real se efectúa, frecuentemente, mediante juicios aún no evidentes o evidentes sólo parcialmente. De ordinario los filósofos rechazan la idea de grados de evidencia, pues consideran que estos grados contradicen la definición misma de la evidencia. Pero el hecho está en que existen objetos que por naturaleza se dan siempre en perspectiva.

Seria, un error pensar que un juicio sobre un tal objeto no posee alguna evidencia. Un objeto de percepción, aunque sólo sea susceptible de una presencia perspectivista, permite, sin embargo, hacer una distinción entre lo presente y lo ausente en dicho objeto.

Lo anterior da margen a preguntar si la definición de una evidencia perfecta tenga un alcance real.

Husserl distingue entre la evidencia perfecta y la evidencia apodíctica (10). La introducción de la evidencia apodíctica complica aún más las cosas. La evidencia apodíctíca no se refiere a la relación de presencia del objeto a la conciencia, sino a la necesidad intrínseca de un objeto de ser puesto, pensado por una conciencia. Un objeto goza de evidencia apodíctica cuando su no existencia es impensable. Esta definición plantea un problema: aquel que opone a la contingencia de la experiencia una cierta necesidad lógica que se impone al pensamiento. Husserl agrava aún más las cosas cuando añade que la evidencia de los objetos necesarios, es decir, la evidencia apodíctica, es más grande que la de los objetos contingentes, en cuanto ella es válida para todos los tiempos. En realidad aquí se pasa del dominio de la evidencia propiamente dicha, al problema del estatuto del objeto para el pensamiento. Veamos el texto de Husserl:

(9) *tua*, p. 55

(10) *Ibid.*

"En cada evidencia, el ser o la determinación de una cosa es aprenhendida por el espíritu en él mismo, al modo de la cosa en sí misma y con la certeza absoluta de que este ser existe, certeza que excluye toda posibilidad de duda. Sm embargo, **la** evidencia no excluye la posibilidad para su objeto de convertirse, en seguida, en objeto de una duda; el ser puede revelarse siendo una' simple apariencia'. 'La experiencia sensible nos ofrece múltiples ejemplos. Esta posibilidad de poder no ser -a pesar de la evidencia-, podemos preverla mediante una reflexión critica. Una evidencia apodíctica, por el contrario, tiene la particularidad de no ser solamente, de una manera general, certeza de la existencia de las cosas o hechos evidentes: su no existencia se revela al mismo tiempo a la reflexión critica como absolutamente inconcebible y, por consiguiente; excluye de antemano toda duda imaginable como desprovista de sentido" (11).

Este texto coloca al intérprete ante un problema capital ya que, tomado fuera de su contexto, significaría la negación de la misma fenomenología en una de sus tesis .esenciales. En efecto, la doctrina constante es la de que la posesión o presencia del objeto, excluye la duda y que el solo problema que se da es el de saber hasta qué punto la presencia es efectiva en un caso dado y en qué medida ella es realizable para cada clase de objetos. Ahora bien, qué hemos leido? Que "el ser puede revelarse una simple apariencia; la experiencia sensible nos ofrece múltiples ejemplos". Si tomamos el texto al pie de la letra habría que decir, que la presencia puede engañarnos al revelarse finalmente "ausencia" En este caso toda verdad estaría condenada a la búsqueda de una confirmación ulterior, confirmación que, a la hora de la verdad, no tendría sentido puesto que implicarla que a su vez fuese confirmada, y así indefinidamente.

El texto exige otra interpretación. El dice: "la evidencia no excluye la posibilidad para su objeto de convertirse en seguida en objeto de duda", lo que quiere decir, no que la presencia engañe sino que ella es precaria. Esta consideración no se refiere propiamente al problema de la evidencia ni al objeto de la evidencia en cuanto tal, sino al objeto sobre el cual la evidencia ha sido alcanzada y a su ontología. Se podrá decir que el texto comienza hablando expresamente de la experiencia sensible, pero, ¿qué ejemplariza esta experiencia? ¿Que un objeto pierde' su presencia y desaparece? Esto puede ser cierto, pero no se relaciona con el problema de la evidencia. ¿Que nosotros podamos ser víctimas de ilusiones tomando como presente un objeto que no lo es? En este caso no hay evidencia puesto que lo propio del análisis intencional consiste en revelar que la intención no es propiamente perspectivista y que el objeto no puede ser objeto de percepción. El análisis fenomenológico.

(111 *lbid.,* p, 56

permite distinguir, exactamente, entre objetos de alucinación y objetos de percepción.

Debemos preguntarnos qué es lo que hace que Husserl confunda el problema de la evidencia y el de la necesidad del objeto y por qué él añade que el sabio sólo conoce la ciencia fundada sobre principios apodícticos, aunque estos principios sólo gocen de una evidencia inadecuada. ¿Qué significa esta expresión? Aparentemente el que un objeto, cuya negación es inconcebible, puede sin embargo no existir. De aquí surgirá una nueva dificultad, ya que el precio dado a esta última clase de evidencia implica un primado del pensamiento sobre la experiencia. ¿Cómo explicar esta incoherencia? Parece surgir aquí el espíritu de las *Investigaciones Lógicas.* Si toda ciencia existe en el mundo, no podemos otorgar a sus principios una apodicticidad que hace falta a sus objetos, a no ser por una ilusión propia del matemático.

El primer paso en la investigación Husserliana de la evidencia. apodíctica, nos expresa que la apodicticidad no puede ser otorgada de hecho al mundo ni a la ciencia. El argumento es cartesiano: todo aquello que nos aparece real puede ser el contenido de un sueño. Ninguna contradicción puede hacer imposible esta ficción. El argumento no tiene nada de original y él está pensado para conducirnos al cogito y, mediante el cogito, a la reducción. Sin embargo, el camino escogido presenta sus peligros ya que es impropio para hacer evidente la diferencia radical que separa al cogito de Husserl de aquel de Descartes.

Husserl nos dice que el mundo al no gozar de evidencia apodíctica, deber ser sometido a la reducción: hay que suspender todo juicio de existencia y alcanzar mediante el camino descubierto por Descartes el cogito, el cual sí goza de una evidencia apodíctica aunque inadecuada. Pero mientras se opera la reducción, yo conservo el mundo con su pretensión de ser, a título de correlato permanente, descriptible y necesario del cogito. El que yo me abstenga de afirmar algo a propósito del mundo, no significa que él desaparezca del campo de mi experiencia (12). Por el contrario, él permanece como fenómeno puro y se convierte así en un mundo para mí. El elemento decisivo de esa descripción, que no tiene nada de cartesiano, consiste en que el yo no es concebible en este mundo para mí, sin la cogitatio implicada en este último.

Cogitatio y mundo presentan la misma apodicticidad; no porque presenten un determinado contenido concreto, sino en el sentido de que un contenido que se refiera a un ser real es necesario al cogito. La dificultad está en determinar con exactitud hasta qué punto el yo y el mundo participan de la apodicticidad. El principio es claro: el mundo

(121 *Jl>id. p. 60*

como mundo y la subjetividad como subjetividad gozan" de la apodicticidad. Todos los objetos, todas las cogitationes particulares son excluidas. Aquí podemos ver, un cambio de sentido, En el punto de partida el mundo natural no gozaba de apodicticidad: mundo natural designaba simplemente la suma de los entes tomados uno a uno. Al final, el mundo es apodíctico y significa la objetividad o la necesidad de objetividad y no una suma de objetos.

La conclusión de este examen es la de que los puntos de vista de Descartes y Husserl son incompatibles. El recurso de Husserl a la apodicticidad implica el rechazo del primado de la experiencia puramente interior. En realidad, | cuando la fenomenología resuelve fundamentarse sobre la idea de que el ser se manifiesta tal cual él es, sobre la presencia como la medida absoluta de la evidencia y sobre la idea de la intencionalidad de la ¡conciencia, desde este momento el primado de la experiencia interior es rechazado y sólo se atiene. a la evidencia apodíctica porque el definirla como la imposibilidad de un pensamiento contrario, restablece el primado del pensamiento tomado en él mismo y para él mismo. El cogito cartesiano sirve para resolver los problemas de una concepción no ¡intencional de la conciencia y de la soledad de ésta. Esto no se da en, Husserl. Al reclamar una evidencia apodíctica y al colocarla en primer lugar, Husserl socaba su propio edificio, ya que introduce una noción de la conciencia que la fenomenología comienza por contradecir totalmente.

Al terminar Husserl su introducción a las *Meditaciones,* el pensamiento de nuestro filósofo gira alrededor de - una teoría de la evidencia, en los términos que ya la conocíamos. "Evidencia designa, en un sentido amplio, un fenómeno general y último de la vida intencional. Ella se opone a aquello que se entiende ordinariamente por 'tener conciencia de algo', esta conciencia pudiendo ser a priori vacía, puramente abstracta, simbólica, indirecta, no expresa. La evidencia es un modo de conciencia de un carácter particular. En ella una cosa, un estado de cosas, una generalidad, un valor, etc. se presentan ellos mismos, se ofrecen y se dan en persona. En este modo final la cosa es presente 'ella misma', dada en intuición inmediata" (13).

Encontramos aquí pues la tesis ordinaria. Sin duda alguna, hay numerosos modos de presencia y a cada uno de ellos corresponde un modo particular de evidencia, pero estos poseen una estructura común que permite definirlos idénticamente: la evidencia es medida por la presencia, ella es experiencia y sólo experiencia. Husserl continúa insistiendo en que la idea de una conciencia reducida a ella misma y a margen de lo real no tiene sentido. Si la evidencia alcanzada sólo es un

(13 ¡ *[bid,* p. 92

hecho excepcional en la historia de la conciencia, ésta estará dominada, a cada instante, por el deseo de conquistar dicha evidencia En todo momento la conciencia puede y debe preguntarse sobre la evidencia.

Husserl añade una observación que merece ser tenida en cuenta, ya Que ella parece ofrecernos una base para consideraciones diferentes a las que lo condujeron a la idea de una evidencia apodíctica: una evidencia obtenida, tal como se le ha definido, no puede ser considerada como un momento real del sentimiento vivido, del estado de conciencia dado en el instante en que ella se nos impone. La evidencia Jo es prisionera de la vivencia que la acompaña y, por consiguiente, no tiene por que sufrir la suerte de esta vivencia. Ella se convierte en mí en una unidad estable: "toda evidencia funda para mí una posesión durable" (14). No en el sentido de que el objeto, sobre el cual ella recae, será de ahora en adelante estable; sino en el sentido de que la evidencia es una posesión durable ya que por la naturaleza de la temporalidad propia del sujeto cognoscente, ella puede ser evidentemente restituida. El objeto de la nueva evidencia alcanzada de esta manera será la evidencia primitiva.

Lo anterior no contradice la afirmación según la cual "la evidencia de un acto singular no es suficiente para crear un ser durable" (15). En efecto, nosotros podemos perfectamente tener la evidencia de un objeto sin .que este objeto se confunda con un objeto durable o necesario. Esto sucede para todo objeto de percepción, el cual aunque se dé mediante "perfiles" puede darse de manera evidente aunque necesariamente implique la adquisición futura de nuevas evidencias. Estos objetos no pueden darse de otra manera. Esta característica define precisamente la experiencia externa, ya que los objetos de la experiencia interna no poseen esta característica: su presencia es por naturaleza exhaustiva: un dolor. por ejemplo, puede dar lugar a análisis intelectuales difíciles, pero todo lo que nosotros podemos decir está allí presente, de un sólo golpe, desde el momento en que experimentemos el dolor. Quizás tengamos que hacer un esfuerzo extraordinario para comprenderlo, para convertirlo en saber explícito, pero el progreso 0 el fracaso estarán fundados por necesidad sobre la plenitud de una experiencia única. Por el contrario la presencia de una mesa no será: jamás exhaustiva. Inclusive, hay que agregar la circunstancia agravante de que el carácter parcial de esta presencia unida a la intención del objeto total real, nos Obliga a anticipaciones que no son justificadas! por esta presencia parcial y que mezclan así lo no evidente con lo evidente: la experiencia ulterior y la presencia que ella pueda aportar pueden desmentir estas anticipaciones.

(14) *Ibid, p 95*

(15) Ibíd, p 96

El objeto total o real intencionado a través d€ los perfiles está, por consiguiente, contaminado de una precariedad no solamente en sí, sino también en relación a la evidencia que nosotros podemos alcanzar .. Es posible un progreso, pero sin que se llegue a una evidencia adecuada de' la cosa real, De aquí que Husserl considere que la idea de mundo debe ser concebida como el correlato del conjunto de las experiencia verificadas de todos los objetos posibles, es decir, ella debe ser defendida como una idea infinita (16) Esta idea es en cierta forma doblemente infinita: infinita relativamente a las experiencias de las cuales ella es el correlato y relativamente a los objetos que ella contiene. Es necesario admitir que si la idea de mundo dice relación a una totalidad real, ella sólo podrá gozar de una evidencia presuntiva, ya que tal es el caso de los objetos de los cuales ella constituye el conjunto.

La definición del mundo real es muy diferente de la que encontraremos en Heidegger, quien rechaza la idea de mundo corno suma de objetos; aún más, sólo se puede hablar del conjunto de los objetos a partir de la idea de mundo (17). El mundo es la condición a priori que permite a cada objeto aparecer en cuanto tal. Para Heidegger, el mundo es la unidad intencional de nuestra experiencia, unidad que no puede ser concebida como un priori lógico, sino como un a priori de proyección constitutivo de toda objetividad y fundado sobre la pre-comprensión del ser característica de todo hombre.

Lo anterior nos prepara para comprender la evolución de la idea de mundo en el mismo Husserl quien no permanecerá apegado a 18 concepción del mundo como simple suma de cosas. De hecho, muy pronto se orienta hacia una noción más cercana a la de Heidegger, noción que es más conforme con todo el pensamiento fenomenológico.

¿Por qué es difícil de aceptar que la idea de mundo sólo goza de una evidencia presuntiva?

La definición de la conciencia como intencionalidad implica lo que Sartre ha llamado la prueba ontológica: la conciencia reenvía necesariamente a la existencia de algo real.

Husserl también nos presenta este punto de vista cuando él nos muestra que toda experiencia implica una "doxa" pasiva y originaria que nos obliga a darle fe a la realidad (18). La certeza de la conciencia implica la certeza de una realidad que se encuentra en el horizonte de

(16) tu«, p. 97

I J7) Mart.in Heidegger, *Sein und Zeit* . Halle, Max Niemeyer, p, 64, 72, 83.

(18) Edmund Husserl, *Erfahrung una Urteil.* Hamburg, Claassen Verlag, 1954, p. 23. Io '7 47

Toda realidad percibida. Este correlato necesario de toda conciencia ser llamado mundo. El mundo no es de ninguna manera ntivo. Lo que es presuntivo es el mundo real entendido como suma de objetos.

La distinción anterior la encontraremos determinada más itarnente en las últimas obras de Husserl y, de manera particular, ex*periencias* y *Juicio.*

REFLEXIONES FILOSOFICAS

ARTE y, CONOCIMIENTO, INPI, Bogotá, 1989, (8-9) 1-26.
También EN: REVISTA DOMINICAL, El Heraldo, Barranquilla Octubre 9, 1988.

Ciencia, tecnología e investigación

Por
*Daniel Herrera Restrepo**

1. La ciencia como sistema de representación

Ciencia, tecnología e investigación son tres conceptos que se dan interrelacionados a lo largo de la historia cultural de Occidente: la ciencia como un sistema de representación que permite comprender y explicar el mundo; la tecnología como un saber hacer sobre este mundo; y la investigación, como el método y, el proceso mediante el cual se logra dicha representación y ese saber hacer sobre el mundo.

Estos conceptos, sin embargo, se han hecho con el correr de los tiempos más analógicos de lo que lo fueron en un principio; es decir, hasta el día de hoy, hay un núcleo invariable de significación; pero, a lo largo de la historia, su extensión y contenido han estado sometidos a permanentes variaciones.

El núcleo invariable de significación de la ciencia dice relación a su función de ser un sistema de representación, o marco teórico, o axiomática que le | permiten al hombre:

a) plantearse muy diversos interrogantes frente a la realidad;

" b) definir el método para el encuentro de respuestas a los interrogantes planteados;

e) interpretar los resultados de su investigación.

Este sistema de representación varía sin embargo, en forma dialéctica de acuerdo con los mismos problemas; y, al variar, delimita y reduce el mundo de lo pensable.

2. Representación cualitativa de la realidad

Para antiguos y medioevales, de conformidad con su sistema de representación, sólo era pensable aquello que se manifiesta cualitativamente ,a través de los sentidos, es decir, las

\

esencias universales. De aquí que para ellos:

2.1 La ciencia fue definida como un conjunto de proposiciones y razonamientos lógicos que expresaban la realidad permenente e inteligible que existe más allá de lo percibido, es decir, las sustancias, causas de los fenómenos observados.

Los problemas planteados por esta ciencia decían relación a una pregunta: Cómo debe ser concebida f una determinada realidad (sustancia) de conformidad con las cualidades aprehendidas por los sentidos?

El método para responder al anterior interrogante fue el 'método especulativo', a saber, la demostración silogística que, a partir de la definición de una esencia universal obtenida a través de un proceso de abstracción, permite concluir por qué a una realidad le corresponde necesariamente una determinada propiedad.

2.2 El resultado de esta ciencia fue la representación del mundo como una suma de realidades, ordenadas jerárquicamente según el, número y perfección de las cualidades de cada una de ellas.

La finalidad de esta ciencia griega y medioeval fue la de conocer y contemplar este mundo tal como 'es', es decir, como mundo cualitativamente jerarquizado.

2.3 tecnología. aparece, entre griegos y medioevales, desligada esencialmente de la ciencia. Ella fue concebida como 'tekné', como un saber hacer, fruto exclusivo de la experiencia, gracias a la cual el hombre podía resolver 'las urgencias de la vida'(Aristóteles), condición necesaria para el logro del 'ocio' exigido para la vivencia de la ciencia como contemplación.

2.4 La anterior descripción sintética de lo que fue la, ciencia para los antiguos, necesita de algunas aclaraciones importantes. Ante todo, esta visión cualitativa del mundo, iniciada por los presocráticos y elaborada sistemáticamente por Aristóteles, debe ser juzgada y valorada en sí misma y no a partir, por ejemplo, de la visión propia de la ciencia moderna. Los modernos, como lo veremos, crearon una axiomática, es decir, un esquema organizativo del saber, que condicionó lo que ellos podían pensar. De acuerdo con esta axiomática, para los modernos sólo es pensable y puede ser considerado como real, lo cuantitativo. La axiomática de los antiguos fue otra: para ellos sólo era pensable y podía ser considerado como real, lo que se manifiesta cualitativamente a los sentidos. De aquí que para ellos 'nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos'. Es de admirar su esfuerzo para compaginar los datos de la observación sensible con los principios lógicos que defendían y con la concepción racional de un mundo visto antropomórficamente en forma tan coherente y funcional como el de los modernos. Los errores imputables a esta visión los encontramos,' allí donde, al no respetar los datos de los sentidos o al darles un alcance que no tenían, fueron lógicamente incoherentes con su axiomática.

Pero el valor, de esta ciencia no 'sólo 'está', en su coherencia lógica.' Ella representó el primer esfuerzo exitoso de un proyecto de racionalización, gradas al cual se sustituyeron las confusas fantasías animísticas propias del mito por conceptos bien definidos procedentes de la experiencia.

2.5 Por otra parte, en la elaboración de su ciencia los griegos fueron llevados a formulaciones teóricas cuya fecundidad se puso manifiesto en la modernidad. Citemos algunas de ellas.

se hizo presente en, Grecia con Leucipo y Demócrito, la posibilidad de pensar matemátícamente a la naturaleza: ellos renunciaron a pensar los fenómenos como efectos de una intencionalidad; establecieron la distinción entre impresiones subjetivas y mundo objetivo; redujeron la experiencia variable de lo real a datos homogéneos; recurrieron a modelos explicativos de carácter mecánico para explicar la estructura de la materia y sus distintos comportamientos. Los atomistas fueron los primeros en 'deshumanizar el cosmos', al suprimir todo índice de subjetividad en la explicación de la naturaleza.

Los presocráticos, de manera especial los pitagóricos, desarrollaron fecundos conocimientos geométricos y refinadas técnicas de cálculo que los modernos sabrán utilizar en grado máximo.

A Platón se le debe el proyecto de geometrización de la materia y del espacio; la exigencia de salvar los "fenómenos" mediante modelos abstractos; el desprecio por las evidencias inmediatas de la experiencia en nombre de un idealismo matemático; la decisión de someter el confuso mundo de los fenómenos al concepto de ley racional, convirtiendo ésta decisión en el principio universal del orden y de la armonía. No es exagerada la afirmación según la cual el saber de los modernos se deriva del nexo establecido pon Platón entre Physis (naturaleza) y nomos (ley). -Keppler, Galileo y Newton, entre otros, reconocieron explícitamente su deuda con el platonismo.

No se puede, tampoco, pasar por alto, cómo simultáneamente con la "visión" cualitativa del mundo,

Se debe recordar también cómo el intento de *los* atomistas de descomponer mentalmente los mecamismos naturales para reconstruírlos según hipótesis y de excluir dioses y fuerzas ocultas, fue vivido como liberación del miedo a lo desconocido y como el alcance de una sensación de seguridad y felicidad, tal como lo vivirán un buen número de pensadores en los siglos XVIII y XIX. Mencionemos, por ejemplo, el texto de Epicuro: No es posible disolver los temores nacidos con respecto a lo que es más importante, ignorando lo que es la naturaleza del universo, sino viviendo en sospechoso temor por los mitos. No es posible, pues, sin el estudio de la naturaleza;' tener alegrías puras' *(Máximas, Capitulo XII).*

2.6 En relación con el método' experimental y la tecnología, se 'encuentran también elementos valiosos entre los griegos que jugarán su papel en la creación de la ciencia moderna.

En Arquímedesse da una acentuada convergencia entre técnica, experiencia y ciencia, matemática, convergencia que lo colocó en los umbrales del método experimental moderno. No hay duda que el redescubrimiento de Arquímedes posibilitó el nacimiento de la mecánica de Galileo y el cálculo infinitesimal.

El método experimental no le fue totalmente desconocido a Aristóteles. Recuérdese, por ejemplo, sul trabajo investigativo en morfología y fisiología de los animales. Es cierto que el método experimental moderno se caracteriza por proceder con hipótesis que se modifican y corrigen a medida que se obtienen los datos experimentales, mientras que en Aristóteles la hipótesis 'presupone' el resultado. Sin embargo, no se puede olvidar que' el filósofo griego buscó siempre documentar en los datos de la experiencia, la imagen de una realidad en la cual la belleza, la finalidad y el orden, concurren armónicamente en un todo orgánico.

Las observaciones anteriores, dan pie para una pregunta: ¿por qué los griegos, creadores de las matemáticas y de la geometría, no las utilizaron para una cuantificación de 'los fenómenos? Se trata de un interrogante que todavía es objeto de discusión.

Sin duda alguna que entre las causas de dicha actitud hay que tener en cuenta la separación radical establecida por ellos entre teoría y praxis, entre mente y manos, entre; 'episteme' y "tekné' y esa limitación. platónica del cálculo ciencia de lo sublime- a la sublimidad de los astros, entendidos estos como entes ideales. Geometría, astrdnomía, la música y sus procedimientos técnicos, fueron 'consideradas por los platónicos Como ciencias especulativas; ejercicios del pensárnien te "dialéctico' destinados a iniciar al alma en el conocimiento de' las ideas supremas y no como instrumentos utilitarios para, por ejemplo, hacer cuentas o para distribuir a los guerreros en una batalla.

Aquí se debe citar el texto de Plutarco en el cual al recordar los descubrimientos de Eudoxo y Arquites en el campo de la geometría, la artimética y la mecánica, escribe: 'Mas después que Platón se indispuso e indignó contra ellos, porque degradaban y echaban a perder lo más excelente de la geometría con trasladarla de lo incorpóreo e intelectual a lo sensible y emplearla en los cuerpos que son objeto de oficios toscos y manuales, decayó la mecánica separada de la geometría y desdeñada de los filósofos, viniendo a ser, por lo tanto, una de las artes militares' (*Vidas Paralelas*, Marceelo, XII).

3. Representación cuantitativa de la realidad

El sistema de representación de los modernos, como ya se ha dicho, consideró como pensable y, por consiguiente, como real, sólo lo manifestado cuantitativamente. De conformidad con ésto, la ciencia con sus preguntas, su método y sus respuestas debe ajustarse al lenguaje y a las leyes de las matemáticas.

3.1 La ciencia es definida como un discurso crítico y progresivo para determinar en .la .experiencia lo que es sometible a medida y cálculo.

Los problemas son formulados en términos de: ¿cómo debe ser concebido un fenómeno para que su ciencia sea ciencia matemática?

El método será el método matemático y experimental. No es suficiente la simple observación, pues ella está contaminada por el relativismo propio de lo cualitativo. Se trata de interrogar la realidad en lenguaje matemático y descifrar las respuestas según las leyes de las medidas y de la interpretación matemática.

3.2 El resultado de esta ciencia fue la construcción del mundo como una máquina, como un conjunto de relaciones calculables entre fenómenos y de regularidades entre las variaciones de un mismo fenómeno. De esta manera el mundo de los modernos no es un mundo dado sino un mundo construido a partir de las matemáticas.

La finalidad que se dieron los creadores de la nueva ciencia fue la de convertir a la realidad en 'materia prima' para las diversas prácticas del hombre. El mundo dejó de ser, así, ·objeto de pura contemplación para convertirse en objeto de manipulación y transformación en función de su utilidad para el bienestar.

3.3 Por otra parte, la tecnología dejó de ser un simple 'saber hacer' a partir de la experiencia empírica, para convertirse en un saber hacer a partir y en función de los principios teóricos de la nueva ciencia y en una mediación entre ésta y su finalidad: ·la transformación de la realidad para el bienestar y la felicidad.

3.4 La síntesis anterior sobre el significado de la nueva ciencia necesita de algunos comentarios.

Ante todo se debe llamar la atención sobre el hecho de que la llamada 'revolución científica' de la modernidad no significó una ruptura inmediata y violenta con la visión anterior. Esta 'revolución' se desarrolló a lo largo de dos siglos. Ella fue el producto de un penoso trabajo que nada tuvo de lineal. Su historia está plagada de contradicciones, malentendidos, paradojas y saltos cronológicos. y ella fue posible gracias a la interacción de múltiples factores: no sólo al uso del método experimental y a la aplicación de las matemáticas, sino también a la existencia de nuevas condiciones sociales, materiales y formales e inclusive, a la posibilidad de utilizar propuestas y esbozos teóricos de los antiguos.

3.5 La creación de la nueva ciencia coincidió con el trabajo de los humanistas que se habían dedicado a redescubrir los textos de la ciencia antigua. El axioma fundamental de la mecánica, por ejemplo, según el cual 'todo cuerpo conserva su estado de reposo o movimiento rectilíneo uniforme, mientras no se lo impidan fuerzas externas' no fue el resultado de la aprehensión de 0 'datos' objetivos o a la utilización del método experimental. Todo lo contrario. Su formulación atentó, en su momento, contra el sentido común. Si se formuló, fue gracias al conocimiento de los textos de la antigua ciencia que le permitió a Copérnico 0 •• destruir el cosmos geostático de los griegos; a Galileo su platonismo y experimentos menta-

les; a Newton la axiomatización de ·las leyes del movimiento; y, a todos ellos, la reformulación de la filosofía corpuscular, de los atomistas. Nos encontramos pues, ante una compleja elaboración a la cual contribuyeron factores de tradiciones muy diversas y no a una lectura directa del libro de la naturaleza.

El mundo de la nueva ciencia no sólo es un mundo 'deshumanizado', sino también 'desacralizado'. ¿Cómo fue posible, entonces, que mentalidades protestantes, inglesas y holandesas, se convirtieran en sus mayores difusores? Porque el esquema teórico de un Newton conservaba elementos propios de la visión anteriormente reinante que tranquilizaba la conciencia religiosa de aquellos protestantes, como fue la profunda fe de Newton en un Dios 'relojero', lo que permitía la conciliación entre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob con el Dios platónico.

El desarrollo de la ciencia está condicionado. por factores sociales, materiales y formales. Fueron muchos los factores sociales que posibilitaron la nueva representación cuantitativa de la realidad: la burguesía en ascenso que pronto vio en una ciencia, orientada al dominio. de la realidad, un instrumento para acrecentar su poder económico y político; la .escala de valores y el género de actividades del nuevo 'hombre. económico .que implicaban una superación de la dicotomía griega .entre .teoría y praxis entre mente. y manos; la creciente demanda social de conocimientos útiles; la nueva visión del hombre como. 'microcosmos contraposición de la

visión -medioeval del hombre como 'microcosmos sustancial figurativo`

No se puede afirmar, para dar un ejemplo, que la síntesis de Newton puede ser explicada como una superestructura ideológica del régimen" burgués impuesto en la Inglaterra de 1688. Pero tampoco se puede negar que la libertad intelectual, la capacidad organizativa y los estímulos dados por el régimen y la sociedad de ese entonces a la Royal Society, permitieron esta síntesis, su éxito, su hegemonía y su significado. para una definición del Siglo de las Luces. Compárese esta situación con la de Galileo y sus compañeros italianos, quienes dentro de un contexto social y religioso, dominado por la tradición, se vieron impedidos de aportar lo que ellos habrían podido aportar. .

3.8 La nueva ciencia también fue facilitada por las nuevas condiciones materiales. El progreso tecnológico y la invención de instrumentos de investigación no sólo posibilitaron la creación de esta ciencia, sino que incidieron directamente en la forma de pensar y de ver la naturaleza: ésta podía 'desmontarse', someterse a pruebas y reconstruirse a semejanza de lo que podía hacerse con las máquinas. La razón al apropiarse de la naturaleza como si se tratara de una máquina, la convertía en algo artificioso, en algo no sagrado, en algo que dejaba de ser objeto de contemplación "para convertirse en un .conjunto de piezas manipulables de acuerdo con al arbitrio humano.

Ante esta 'acción 'pecaminosa'· del hombre, .no son de extniñar las resistencias de orden psicológico y.

religioso. que quisieron obstaculizar la marcha triunfal del método experimental.

En relación con los factores formales que condicionan la producción de la ciencia, es suficiente recordar, brevemente, que la ciencia moderna no hubiese sido posible sin el desarrollo del cálculo infinitesimal.

3.9 Hoy en día no es fácil imaginar lo que significó para la humanidad la síntesis de Newton. Después de veinticinco siglos de dominio de la visión de Ptolomeo, los hombres habían logrado tener una visión del universo que daba respuesta a interrogantes que durante siglos habían estado en suspenso, que llenaba vacíos y que corregía falsas perspectivas. Nada de raro, entonces, que el reconocimiento de este éxito le hubiese otorgado a la física una hegemonía sobre todo el saber, hasta haber sido convertida en la instancia final para decidir sobre la cientificidad de todo decir humano. Desde entonces hasta no hace mucho, se consideró como científico sólo aquel saber que gracias al uso del método experimental se organizaba según el modelo de la física inercial y gravitacional. Se puede citar, como ejemplo, el caso de aquellos psicologistas que, bajo la hegemonía de la física, decidieron que nuestras ideas y sentimientos tenían que ser analizados y explicados como el resultado de una atracción al estilo de la existente entre los corpúsculos elementales o entre ·los grandes cuerpos; celestes. .

4. De la ciencia a los 'discursos científicos.

En la actualidad ciencia; tecnología e investigación son vistas desde nuevas perspectivas a causa de la dinámica interna lograda por la tecnología, del desarrollo alcanzado por las diversas ciencias, de las nuevas exigencias sociales y, sobre todo, a causa del desarrollo de la epistemología con su reflexión sobre la manera como la ciencia construye sus objetos, sobre los múltiples métodos mediante los cuales son construidos dichos objetos, sobre la incidencia de los proyectos en la elaboración de los métodos, sobre los intereses que determinan la formulación de los proyectos y, finalmente, sobre el poder de lo ideológico que contamina los intereses que acompañan necesariamente a la producción de la ciencia.

4.1 La reflexión epistemológica se inició simultáneamente con la síntesis realizada por Newton.

En medio del júbilo a que dió origen aquella síntesis, el empirismo inglés se planteó en forma nueva 'el problema del conocimiento.
Su esfuerzo se dirigió a comprender el método con el que operaba la ciencia. Su reflexión corrompió las ceterzas metafísicas que contaminaban la física newtoniana: el espacio y el tiempo absoluto, la armonía del universo, la constancia de la naturaleza. Su crítica a los conceptos de causalidad y a la ley natural objetiva, redujeron la ciencia a una descripción probabilística de los fenómenos que se repiten habitualmente ante los sentidos. Esta 'reducción contenía en germen la convicción actual de
, que toda teoría tan solo es una explicación provisional y que, por

consiguiente, ella no es una representación plenamente objetiva que elimine por completo la presencia del sujeto.

Kant llevó adelante esta crítica epistemológica acentuando la participación del sujeto en la creación de la ciencia. Para él los presupuestos conceptuales de la física - espacio, tiempo, orden de la naturaleza, leyes-adquieren necesidad y universalidad sólo sí se les reconoce como estructura a priori de la sensibilidad y de la razón humana. El yo kantiano como 'legislador de la naturaleza' aclaraba el éxito de la revolución científica que 'había podido dar' leyes a la naturaleza gracias a no haberse restringido simplemente a registrar pasivamente el acontecer de la realidad.

La misma reacción del romanticismo contra la unilateralidad y hegemonía de la ciencia implicaba, en sí misma, una crítica epistemológica sobre la validez y alcances de la ciencia: su defensa del 'sentimiento de la naturaleza' , su misma nostalgia por la Edad Media, su desprecio por la 'medida' racional de la ciencia, su tendencia a convertir a la naturaleza en el reino de la fantasía y de las creaciones inefables, expresaban su convicción íntima de que la ciencia cuantitativa sólo es una de las perspectivas posibles que le era dado al hombre asumir frente a la riqueza significativa de la realidad.

La reflexión epistemológica se ha acentuado con el correr de los tiempos. Imposible hacer un recuento de todos sus resultados.

Pero sí vale .la-pena resaltar algunos de ellos.

En primer lugar, se ha puesto en claro que la esperanza de una representación exhaustiva y definitiva del universo físico se presenta cada vez menos realista. Citemos un texto muy significativo de Einstein sobre los límites gnoseológicos de la física: 'Entre todas las posibles imágenes del mundo, ¿qué lugar ocupa la que ha creado el físico? ... la nitidez, la claridad y certeza no se obtienen mas que a expensas de la plenitud. ¿Qué atractivos ofrece entonces el conocimiento de un sector tan limitado de la naturaleza cuando se descuida, por timidez, todo lo que resulta más complicado y delicado? ¿Merece acaso el resultado de un esfuerzo tan modesto el término orgulloso de teoría del universo con el que se le denomina?' (*Ideas* y *Opiniones,* 214).

En segundo lugar, la reflexión epistemológica ha permitido comprender cómo no existe la Ciencia ni el Método Científico, en singular y con mayúscula, y que, por consiguiente, la física y su método no constituyen el paradigma exelusivo del saber. Hoy en día, inclusive, se considera que no se debería hablar de 'las ciencias', sino de los 'discursos científicos', pues al análisis, y a la comprensión teórica de cualquier fenómeno, deben concurrir discursos elaborados en muy diversos campos del saber.

En tercer lugar, se ha puesto de presente cómo en la práctica científica no existe nada de inmutable y absoluto, pues toda teoría es

una explicación provisional y todo objeto del saber es el resultado de una construcción histórica llevada a cabo dentro de determinadas condiciones materiales (infraestructura de la investigación), formales (desarrollo de los instrumentos formales) y sociales, como lo veremos más adelante.

4.3 En relación con la tecnología, la actual reflexión epistemológica ha mostrado con más claridad su carácter de mediación mediada por la misma teoría, lo que significa que la relación entre ciencia y tecnología es mucho más estrecha que la pensada por los modernos. La tecnología no sólo es un instrumento para aplicar un saber ya constituído, sino que ella participa dialécticamente en la construcción del mismo saber, y el saber, a su vez, participa en la construcción de la tecnología.

La relación esencial entre ciencia y tecnología da lugar a muy diversas consideraciones. Quisiéramos insinuar sólo una, en términos interrogativos: ¿hasta qué punto, dada esta relación, se puede justificar teóricamente la distinción establecida .por la "ley colombiana entre programas universitarios y programas tecnológicos? y si pensamos que muchos programas de educación aparecen dentro de instituciones tecnológicas, ¿no se estará insinuando, erróneamente, que la educación es un problema de ingeniería social, un problema exclusivamente técnico? *No se estará defendiendo, inconsciente - mente, que la tecnologta es un fin en s{ misma que puede expresar su 'grandeza', entre otras cosas, a través de la educación?** .

4.4 Quisiéramos insistir en los factores sociales que condicionan la creación científica ..

Estos factores sociales dicen relación, por una parte, a la influencia ejercida sobre la producción del saber por el llamado mundo cultural con su escala de valores y con el conjunto de actividades desarrolladas por el hombre y, por otra, por el hecho de que el hombre se experimenta y es experimentado no como el espectador de un acontecer histórico impersonal, que constituiría su destino, sino como un ser que asume la existencia como vocación de trascendencia individual y colectiva.

La ciencia sólo tiene sentido en función del hombre y de todos los hombres. Ella no se define a partir del 'es lo que es' de los ano tiguos, ni del 'yo puedo' que se expresa en la ciencia de los modernos, sino a partir de un 'yo debo' en función de un 'nosotros somos'. De aquí que la construcción de la ciencia y de la tecnología debe ser obra de todos y cada uno.

De acuerdo con lo anterior, la ciencia, la tecnología y la investigación deben ser el fruto de un trabajo comunitario y no el privilegio de una élite.

La ciencia y la tecnología tienen un carácter social no sólo porque ellas están al servicio de la comunidad humana, sino también por-

que el conocimiento sólo adquiere sentido a, partir' de la red' de 'relaciones sociales dentro de la cual surge la pregunta-problema inicial 'y porque la respuesta sólo alcanza validez cuando ella respeta esta red de relaciones. Esta es una de las bases de la investigación interdisciplinaria Y participativa, pues ella responde a la necesidad de que el planteamiento de los problemas se haga desde diversas perspectivas interrelacionadas, superando así la simple descripción empírica o el simple diagnóstico empírico que considera sólo los efectos y no las causas de una situación dada, lo cual en poco o en nada contribuye a la transformación de la realidad.

Citemos, por ejemplo, el sinnúmero de estudios que se han hecho en nuestro medio sobre el subdesarrollo. Muchos de ellos han contribuído a un avance de la tscnoeconomía, pero no de la economía social, pues la aplicación de sus resultados no han permitido superar el subdesarrollo al desconocer la red de relaciones dentro del cual se da este fenómeno. De esta manera tenemos una teoría limitada sobre el subdesarrollo pero no una teoría sobre cómo salir de él. Se nos ofrecen teorías sobre el subdesarrollo pero no una teoría sobre el desarrollo; de aquí que estemos imposibilitados para actuar sobre las causas, de tal manera que el fenómeno del subdesarrollo se transforme en otro más acorde con' la vocación que le ha sido dada a la comunidad humana de trascenderse así misma.

4.5 Ciencia, tecnología e investigación poseen, además de su carácter social, un carácter pedagógico. Si ellas están en, función de, un 'no'sotros .somos' y.~de un. 'nosotros debemos ser', el aprendizaje ,no se puede reducir a la memorización del cúmulo de conocimientos producidos por unos pocos privilegiados, sino también al manejo de la información almacenada en función de la respuesta que una comunidad humana debe dar a sus problemas.

Ciencia y tecnología son patrimonio de toda la comunidad, no sólo en términos de sus resultados, sino también en términos de su producción, es decir, en la posibilidad real de participar en la producción, de nuevos conocimientos a partir de las propias experiencias (saber no formal) y de las experiencias sistematizadas (saber formal). Hay que insistir en que la producción del saber no es obra reservada a genios. Cada uno de nosotros puede participar en dicha producción en la medida en que nos hayamos apropiado el espíritu científico (rigor, paciencia, responsabilidad, veracidad, capacidad de riesgo, curiosidad ...) y nos ejercitemos en el uso de las metodologías científicas.

Durante siglos, instituciones que se podrían llamar de educación formal fueron las encargadas de la producción del saber. Desde la época de la Academia Platónica, pasando por las 'corporaciones' llamadas por los medioevales 'universidades', hasta nuestros días, el saber fue fruto de la convergencia de intereses de maestros y discípulos. El saber occidental tiene como 'fuente los diálogos platónicos, la más bella expresión de la creación comunitaria realizada por un maestro y sus discípulos: y

la cultura occidental, en lo que tiene de cristiana, alcanzó la cima de su sistematización en' la 'suma' de un estudiante llamado Tomás de 'Aquino, bajó la orientación, entre otros,. de un maestro llamado Alberto Magno. A través de los siglos así continuó siendo en las instituciones que verdaderamente han merecido el nombre de 'universidades'.

Sin duda que hoy en día al lado de las universidades han surgido instituciones dedicadas exclusiva-mente a la investigación. Sus in-vestigaciones, sin embargo, respon-den generalmente a intereses parti-culares, desconociendo de esta ma-nera el carácter social y pedagógico de la ciencia, la tecnología y la investigación. La universidad que surgió en función del hombre y que en cumplimiento de esta función fue el 'alma mater' en la producción del saber, no puede renunciar a esta misión histórica sin renegar de sí misma.

5. El sentido humano de la ciencia y de la tecnología

Quisiéramos terminar con algunas reflexiones fenomenológicas sobre el sentido humano de la ciencia y de la tecnología, pues a la universidad le compete no sólo proclamar el carácter social y pedagógico de estas creaciones del hombre, sino también su sentido humano, y la necesidad que tiene la racionalidad operatoria que en ellas se da, de una fundamentación y justificación trascendente.

Ciencia y tecnología son un producto histórico. Ellas responden a un proyecto que le ha permitido al hombre realizar el 'telas' que él mismo se dió de alcanzar una vida dominada por

la .racionalidad, por la, autoconciencia y la autodeterminación Para ello le era necesario crear un 'reino de' necesidad', gracias al cual, al gozar de una seguridad y de; un bienestar, le era permitido dirigir su atención a aquello que le es más esencial: su propio ser. Sin embargo, con el correr de los tiempos parece que estas creaciones humanas se han convertido en un fin en sí mismas. El mundo de la ciencia y de la tecnología se ha convertido en el mundo del hombre, en el único mundo con el cual se tiene que entender el hombre. Pero una cosa es entenderse y otra alienarse y perderse; una cosa es vivir la ciencia y la tecnología en función del hombre y otra al hombre en función de la tecnología y de la ciencia.

No podemos olvidar que ciencia y tecnología tienen su propia lógica, su propia ley de crecimiento que las hace a cada instante, más extrañas hasta convertirlas en poderes autónomos que intentan imponernos su propia ley. Ahora bien, esta ley no tiende en forma directa al hombre, asu humanización, a su satisfacción o a su felicidad, sino al propio esplendor del lago científico, a su propia exaltación, a la afirmación incondicionada y perfectamente impersonal de su fascinante grandeza y soberanía. Es necesario que tengamos conciencia de los peligros nihilistas que históricamente se han puesto de manifiesto en ellas: la razón ha quedado reducida a razón calculadora y dominadora; el mundo ya no es un objeto de contemplación y poetización, un hogar humano, el suelo en donde entierra sus raíces nuestro ser, sino una representación o simple objeto de manipulación, de experimentación, cálculo y medida, con lo cual parece que ya no nos es dado entrar en una relación de complicidad respetuosa y de

cercanía en la distancia: Aquí la única erdad que es reconocida es el descubrimiento activo de la facticidad en objetividad manipulable y sin misterio, que no es ya nada sino el polo correlativo de una subjetividad dominadora.

Para aquel que se dedica exclusivamente al rigor del entendimiento operatorio no hay, como decía Heideger, necesidad ni deseo, ni siquiera posibilidad de 'pensar', debido a su esencia experimental y operatoria.

No se trata de negar o disminuir valor de la ciencia y de la tecnología Ellas son formas en las cuales se pone de presente la grandeza del hombre. Aún más: se trata de presupuestos necesarios de nuestra existencia personal e intersubjetiva; de medios a humanizar este mundo y de instrumentos para forjar una estructura social que corresponda a la dignidad de la persona humana, de una estructura que permita un reconocimiento hombre por el hombre más real, más efectivo, más justo.

Lo trágico de la cultura científica está en colocar ciencia y tecnología no como medios sino como fines. Para evitar ésto tenemos que 'filosofar', .tenemos _que cuestionamos sobre el sentido del hombre-y de la realidad; llamar la .atención sobre la necesidad de tornar cierta distancia de la fascinación de la ciencia y de la tecnología,' para . abrir' un, espacio . en donde el cuestionar, el meditar, el contemplar, el poetizar nos permitan descubrir nuestro ser en su plenitud,

El conocer calculador es sólo uno de los modos de nuestro ser-en-el-mundo. Y el mundo verdaderamente humano no es algo que se deje explicitar y revelar exclusivamente por el hombre como razón calculadora y dominadora. Necesitamos ampliar el concepto de razón para que en ella queden comprendidas todas las 'astucias' de que se sirve el hombre total para entrar en contacto consigo y con la realidad: lo emotivo, lo sentimental, lo estético, lo mítico, lo subconsciente, en fin, todo ese mundo interior, tradicionalmente considerado como irracional, que constituye nuestro ser concreto. Porque es a este hombre total a quien le corresponde revelar el sentido de su existencia y el sentido de su mundo y esto lo hará con cada uno de sus comportamientos, con cada uno de sus gestos, con cada una de sus palabras y con cada una de sus actitudes,~

La Formación Sociohumanística en UNISUR*

Jairo Muñoz M.

Daniel Herrera R.

Para UNISUR fue preocupación prioritaria, desde el primer momento, reflexionar sobre la formación socio humanísticas de todos sus estudiantes, independientemente de los programas por ellos elegidos. Antes de seleccionar las asignaturas que permitirían esta formación, es necesario tener claridad sobre lo que se entiende por disciplinas socio humanísticas. Si hay un campo en el cual se presentan las más diversas opiniones, es este. La claridad se hace más exigente cuándo, a través de determinadas asignaturas, se pretende contribuir a plasmar el talante que una instltuci6n universitaria desea para sus 'estudiantes de acuerdo con Su filosofía. El presente documento sintetiza las reflexiones llevadas a cabo en nuestra institución y sirvieron de base para la definición del componente socio humanístico de los diferentes programas académicos.

Por disciplinas socio humanísticas se comprenden, hoy en día, el conjunto de sistematizaciones teóricas y científicas acerca de:

- Los aspectos constitutivos del hombre y de la sociedad;

Los productos culturales tanto materiales como espirituales;

- Los procesos que determinan y caracterizan el quehacer de los individuos y de las sociedades;

- El origen, sentido y trascendencia del ser humano.

Los .métodos mediante los cuales -el hombre puede comprenderse ,y, explicarse a sí mismo e interpretar la realidad, en forma científica.

La sistematización científica de estas disciplinas es fruto de un largo proceso, y gracias al cual se han definido, poco a poco, sus categorías o conceptos de análisis, sus procedimientos metodoló-

---

**El presente escrito fue elaborado por los autores como "documento de trabajo" para el diseño del componente socio humanístico de los diferentes programas académicos de UNISUR.*

gicos de investigación, sus principios organizativos y sus valores fundamentales.

La aplicación de estas categorías, procedimientos y principios ha permitido, en condiciones geográficas e históricas concretas, la aparición de diferentes saberes y diversas posiciones teóricas, que se convierten en verdaderas escuelas dentro de cada una de las disciplinas. Por ejemplo, en sociología se habla del pensamiento Marxista, del pensamiento socialista, del pensamiento social-cristiano, entre otros. En literatura se habla de la corriente narrativa, del realismo, y se podrían dar ejemplos dentro de cada una de las distintas disciplinas.

Igualmente, el análisis de cada escuela permite comprender cómo algunas de estas se convierten en el fundamento ideológico para explicar y valorar una sociedad en función de la reproducción de su sistema económico y social, y cómo el desarrollo científico de cada disciplina se debe, en buena parte, a la crítica permanente de las conceptualizaciones ideológicas, especialmente por su tendencia a reducir la "riqueza" de la realidad a uno solo de sus aspectos.

Es conveniente anotar que si cada saber social y humanístico tuvo su más remoto origen en un tronco común -la filosofía-, en la época moderna se han desarrollado como saberes especializados. Este tipo de especialización tiene el gran logro de alcanzar profundidad en los análisis, pero el gran peligro limitante del encierro disciplinario. Se pierden así los aportes esenciales y las puntualizaciones complementarías de otras ciencias.

La tendencia hoy en día, por el contrario, es la del enfoque integral a través de estudios e investigaciones interdisciplinarias.

Este enfoque implica en la Universidad, por ejemplo, que para identificar los problemas e interpretar la realidad social y humana científicamente (objetivos 1 y 2 de UNISUR), es preciso reconocer que la claridad y la verdad sobre los problemas se alcanzar con el concurso coherente de las diversas ciencias que han estado históricamente en una continua superación de sus propias limitaciones y errores.

La realidad es compleja y para interpretarla, comprenderla y transformarla hay que pensarla y analizarla con los métodos y .herramientas que nos ofrecen las disciplinas socio humanísticas. Ningún saber agota por sí mismo lo que hay que decir acerca de la realidad concreta, ni puede dar por sí solo solución a los problemas urgentes de la sociedad actual.

Las Ciencias Naturales tenían y tienen un vasto campo de aplicación concreta y han sido el punto de apoyo para el desarrollo técnico y tecnológico. Las disciplinas socio humanísticas no presentan aparentemente, visto así el problema, una utilidad inmediata.

Parecen ajenas a la vida cotidiana y práctica del hombre concreto a las aspiraciones y necesidades urgentes de comunidades y pueblos.

Más aún, se presentan muchas veces en pugna: y en contradicción con el poder y el convencimiento cada; vez mayor de la tecnología.

Pero el estudio del comportamiento humano, de la cultura de las comunidades, así sea en pequeña escala, de los hechos y acontecimientos sociales del arte y la literatura tienen como obje-

tivo, así no sea explícito, comprender y a la vez transformar al hombre y a la sociedad.

Se trata pues, de un saber interesado y prospectivo, no de la contemplación sin compromisos. Las ciencias sociales y humanas pretenden decir:

1: Cómo es el hombre, cómo y por qué se organiza, cómo conoce y aprende, cómo y por qué se comporta de determinadas maneras.

2. Cómo es y cómo funciona una sociedad determinada, cómo ha evolucionado, cómo está conformada, cuáles son las instituciones o sistemas que la componen y cómo se interrelacionan.

Pero, no por el interés del simple saber o del gusto por conocer y. comprender, sino para compartir socialmente este conocimiento: para proporcionarlo al administrador, al terapeuta, al tecnólogo, al político, al planificador, al ingeniero, a las instituciones y a la comunidad.

Este saber vuelve a la sociedad, se revierte en la solución de problemas. Se torna en una herramienta' que puede afectar a una sociedad o que puede señalarle pautas o criterios en función de sus objetivos y metas.

El humanismo no es fruto, tampoco, de una imaginación y de un pensamiento utópico, descontextualizado. Surge como crítica a las condiciones sociales existentes y como propuesta para establecer un nuevo tipo de relaciones y un nuevo modelo de realización humana.

Los postulados axiológicos y éticos no son especulaciones abstractas; desconectadas de la realidad. Buscan orientar e influir sobre los .múltiples aspectos de la vida diaria. Su 'propósito' es el de que la persona y la comunidad asuman una posición clara ante la vida y ante el sus problemas y actúen de acuerdo con una concepción coherente acerca del hombre y de la sociedad.

En consecuencia, las disciplinas socio humanísticas 'son un medio .para la personalización del hombre y la humanización de la sociedad por lo, que aportan para la explicación,' interpretación y transformación de las condiciones dentro de las cuales éstos se desarrollan.

El profesional debe: primero, superar en su paso por la Universidad, la actitud de juzgar los problemas y situaciones 'con la óptica estrecha del sentido común y, segundo, enriquecerse de criterios objetivos y científicos para saber explicarlos y transformarlos en forma crítica y creativa.

¿Qué relación hay entre saber social y saber humanístico?

Por saber humanístico se ha entendido la reflexión sistemática sobre el hombre y sus obras, sobre sus aspiraciones y proyectos, sobre sus actitudes y comportamientos.

No son pocos los que han realizado esta reflexión sobre el ser y quehacer del hombre, a partir de una concepción de éste, que no, tiene en cuenta ni al organismo social ni a los sistemas de diverso orden en los que se mueven los individuos. A primera vista, ven en cada hombre un Robinson Crusoe que, solitario en el mundo, se define y decide su destino exclusivamente a partir de sí mismo. Hay quienes, inclusive, sueñan con Rousseau, en aquel buen hombre que se habría dado antes de existir, cualquier grupo social. Y hay

quienes, finalmente, cuya concepción del hombre solo sería aplicable al hombre occidental. Para estos, como es el caso de Husserl, el hombre no occidental, sería tan sólo un simple espécimen antropológico.

En cuanto al saber social, este se ha entendido cómo la reflexión sistemática sobre los hechos, estructuras y sistemas que originan y dan forma a una determinada sociedad.

Si en la reflexión sobre lo humano hay quienes olvidan lo social, también entre los que reflexionan sobre lo social, hay' quienes olvidan y menosprecian lo individual y lo correspondiente a pequeñas comunidades o, en el mejor de los casos, lo consideran secundario y sin valor para .el desarrollo de una sociedad tecnificada. Para estos pensadores, las ciencias sociales agotarían lo que se puede decir acerca del hombre: lo que le es dado hacer, dependería exclusivamente del conjunto de relaciones sociales existentes.

Las posiciones anteriores acerca de lo social y de lo humanístico expresan una visión miope de la realidad: ellos olvidan la íntima relación existente entre el hombre y la sociedad.

El hombre no puede ser comprendido y explicado aislándolo de la sociedad. Pero, igualmente, una determinada sociedad no puede ser comprendida y explicada plenamente, haciendo abstracción de los individuos que han participado en su origen, desarrollo y transformación.

¿En qué consistiría, pues, la apropiación científica de lo social y de lo humano?

El conocimiento científico radíca en la concepción de un sistema de relaciones, entre los elementos dados en una situación, a partir del cual esta puede ser comprendida y explicada.

De acuerdo con esto, la apropiacion científica de lo humano y de lo social implica, entre otras cosas, poner de presente:

1. Cómo el individuo hace parte de una red de relaciones, de interacciones e intercambios.

2.Cómo la sociedad no es un sistema de relaciones estáticas ni una estructura acabada. La sociedad está sometida a cambios, en grande y pequeña escala. Ella es histórica. Y el motor de esta historia es el hombre, ser social, con su poder creador y con sus utopías; con sus posibilidades y limitaciones; con sus ambiciones y pasiones; con sus amores, odios, angustias y esperanzas.

Una reflexión sobre el hombre y sus obras es relevante, por consiguiente, si se ubica dentro de las coordenadas históricas y sociales.

Igualmente, una reflexión sobre lo social tiene sentido si va más allá de la simple descripción de las instituciones existentes y de sus interacciones. Ella debe, estar orientada a comprender y a explicar la interrelación entre las estructuras y sistemas que forman el organismo macro-social, su incidencia en las personas y .comunidades y los factores culturales que se dan en los modos concretos de vida; en fin, los estilos peculiares de expresión. y de actividad de los individuos, de las comunidades y de las sociedades específicas. Por social entendemos, .en síntesis, tanto lo que es común a los grupos sociales como lo que los diferencia y determina.
Por histórico .no .hay que, entender, en consecuencia, ni la narración literaria

Y consecutiva de acontecimientos, ni el transcurrir cronológico de hechos protagonizados por individuos o sectores sociales.

Debe entenderse que lo histórico dice relación al funcionamiento, al cambió y/o permanencia de los sistemas sociales a los progresos y retrocesos de comunidades y pueblos frente a objetivos y metas por ellos mismos propuestas, en situaciones y espacios determinados; a los tipos dinámicos de relación por ellos establecidos.

Las consideraciones anteriores permiten comprender, por ejemplo, por qué el pensamiento humanístico clásico es etnocéntrico y cómo influyó este en las ciencias sociales durante la segunda mitad del siglo XIX.

Asimismo, permiten explicar las relaciones entre el desarrollo de las disciplinas sociales y humanas y las ciencias naturales. Finalmente, ofrecen criterios para enfocar el problema, tan discutido hoy en día, de la relación entre el desarrollo científico-tecnológico y el valor de la persona humana.

En cuanto a este último problema, las ciencias sociales humanas explican cómo y por qué se· dio el desarrollo de la ciencia y la tecnología, cuál ha sido su incidencia en la sociedad y, especialmente, en qué' forma .ha contribuido al mejoramiento de la calidad de vida.

Pero también dichas ciencias explican cómo los conocimientos científicos y tecnológicos han contribuido a la automatización y despersonalización "del ser humano. A través de la reflexión crítica propia de las ciencias humanas, el científico y el tecnólogo alcanzarán, sin duda alguna, orientaciones y criterios para realizar su labor responsable de acuerdo con el respeto debido a la persona humana y a los valores culturales que identifican una comunidad.

Las disciplinas socio humanísticas no pueden ser consideradas, por consiguiente, como una parcela del saber académico y universitario. Ellas son elementos fundamentales de una realidad mayor: la dinámica humana.

En el análisis y solución de problemas, el profesional debe tener en cuenta los valores estéticos y morales del hombre; las utopías que las comunidades acarician y a las que aspiran; el sentido y el valor de la cotidianidad; la significación personal y social de los productos artísticos. '

Las disciplinas socio humanísticas abren horizontes, sugieren criterios de vida, impulsan a la reflexión y a la actividad en función de una sociedad más justa y más digna. Ellas dan base para identificar, plantear y solucionar problemas de acuerdo con los valores propios de la persona y de las comunidades.

Según lo anterior, la relación esencial entre lo social y lo humanístico, exige que:

1. Se integre coherentemente lo socío humanístico teniendo en cuenta que se trata de dos dimensiones distintas de una misma realidad,' que se pueden separar metodológicamente por vía del pensamiento y el conocimiento, pero que en la vida cotidiana se articulan en una unidad inseparable.

2. Para su' diseño y operacionalización se seleccionen y organicen las disciplinas socio humanísticas de acuerdo con la realidad del hombre y de la sociedad colombiana.

Para abordar esta amplia y compleja área se deben tener en cuenta:

- Las condiciones sociales existentes en el país;
- Las necesidades, y problemas a los que se enfrenta en este período la sociedad colombiana, y,
- La institución que va a administrarla académicamente. En otras palabras, debe existir claridad sobre qué realidad va a transitar operativamente el área; cuáles serían, de acuerdo con esa realidad, los temas específicos, y finalmente cómo adecuarlos y hacerlos coherentes con los principios, fines y objetivos de UNISUR.

Comencemos pues señalando los puntos básicos en los que se fundamenta UNISUR y que hacen relación con el área socío humanística,

- Para responder a las necesidades y problemas reales del país, UNISUR "define su acción educativa en la instauración de una sociedad armónica, inspirada por los principios de respeto a la dignidad humana, la justicia social y el bien común". Para este logro se apoya en el *"principio* de *la educación permanente* y exige la organización de *diferentes modalidades educativas* (...), *la utilización racional* de *los recursos. . . y la generación* de *innovaciones metodológicas"* en función de propiciar en los diferentes estamentos de la universidad la creatividad y participación para el cambio social.

Este primer punto implica: a) Instrumentalizar teórica y prácticamente al estudiante para conocer a cabalidad las necesidades y problemas reales, el tipo de sociedad que los produce, sus causas y efectos en las comunidades concretas, y según esta realidad diagnosticada, comprendida y analizada, vislumbrar qué tipo de sociedad es el más adecuado para mejorar la calidad de vida. b) Además supone una concepción del hombre como ser potencia que, a partir de un proceso educativo, amplio y, rico, logra actualizar sus capacidades en vista de una transformación de las condiciones de vida acordes con la dignidad humana.

- Cómo "fin primordial" UNISUR tiende a la *"formación integral del hombre* y *la generación y difusión* de *la ciencia, la técnica* y *la cultura"* y busca *"que el saber metódico se integre con los más altos valores humanos,* para ser factor positivo de crítica, orientación y desarrollo nacional".

La formación integral se logra, por una parte, y como ya se había indicado, ofreciendo un cuerpo claro, coherente y sistemático del saber social' y humanístico ajeno a los enfoques reduccionistas; por otra parte, a través de la integración de los estamentos de la Universidad con la comunidad en la búsqueda democrática y participativa de las soluciones de aquellos problemas que UNISUR estaría en capacidad de asumir, como entidad académica y oficial.

-A partir de todo lo anterior, UNISUR quiere fomentar "una educación democrática, participativa y personalizante" que contribuya a formar profesionales desde tres ángulos de sus ser y de su personalidad y que distingan:

a. *como persona,* desarrollando su iniciativa e imaginación creadora, su autonomía, espíritu crítico, su apertura hacia los demás y su capacidad de comunicación.

Este aspecto necesita de una metodología educacional participativa, de

Trabajo en equipo, de comunicación horizontal y circular y lo suficientemente segura de sí que propicie: la autonomía y la vez la responsabilidad ante sí y ante los demás, la imaginación creadora y a la vez el respeto por aquellos valores culturales que hacen parte tradicional del ser colombiano; y finalmente, la crítica objetiva y constructiva lo mismo que la humildad y capacidad para reconocer las .propias limitaciones personales y comunitarias y el ritmo de los procesos de cambio y mutación social.

b. *Como profesional;* con suficiente capacidad para identificar, analizar y comprender los problemas y participar con la propia comunidad en la superación de sus problemas y en la búsqueda de alternativas de solución; con posibilidad real de poder producir, comunicar y aplicar conocimientos y metodologías; y, finalmente, con capacidad para comprender su profesión como parte de un proceso permanente de superación humana.

Para que UNISUR contribuya a perfilar este tipo de profesionalización se requiere implementar la investigación participativa y la investigación-acción, y unos procedimientos pedagógicos que conduzcan al futuro profesional a saber cómo generar y comunicar sus conocimientos y cómo aplicarlos según las necesidades de la sociedad. El área socio humanística tiene aquí una' gran función que cumplir..

c. *Como miembro de la sociedad humana,* por: "su apertura crítica hacia la realidad nacional y universal" con el fin de participar en la difusión de una auténtica cultura que reafirme los valores de la identidad nacional; por su conciencia para proteger y aprovechar racionalmente los recursos del país"; y por “su decisión para compartir, especialmente con los sectores marginados.

Este aspecto se puede lograr, en parte, en la medida en que UNISUR, fomente, en los diversos estamentos, una actividad de responsabilidad en la construcción de una sociedad justa y solidaria, y logre difundir unos principios y criterios axiológicos que, interiorizados y asimilados personal y socialmente, lleven a formar un consenso de que la comunidad es primero que el interés individual, que la identidad cultural de un pueblo está por encima de propuestas y modelos de convivencia y organización que se desarrollan en otras latitudes y que pueden tener su valor y justeza.

Los objetivos básicos de UNISUR nos llevan a reafirmar una vez más la necesidad de estructurar y materializar una área socio humanística que ayude eficazmente a:

a. Identificar los problemas de las zonas metropolitanas del país y especialmente de Bogotá (ler. objetivo).

b. Interpretar la realidad socio humana, en un ámbito de respeto a la autonomía y a las libertades académicas (2do. objetivo).

c. *Formar profesionales "con profundo sentido humano y espíritu crítico y de servicio,* que constituyan una sociedad nacional, armónica, *solidaria* y cada vez más *justa y libre* (3er. objetivo).

d. Propender por la .prestación de *servicios investigativos,* técnicos y *sociales* orientados, entre otras cosas, hacia el bienestar social de la comunidad (4to. Objetivo).

e. “Hacer la Institución un medio que propicie la utilización de todos los recursos sociales” de la comunidad para facilitar la capacidad de sus agentes (5o Objetivo).

f. “Ser una fuente de innovación permanente en las metodologías del proceso enseñanza-aprendizaje” (6º Objetivo). (Los subrayados de este punto 4 son nuestros).

Una doble actitud debe prevalecer en la acción: por una parte, una sólida formación de la universidad y del universitario para la crítica fundamentada y; por otra, la presencia permanente de un servicio social comprometido con la situación presente. El universitario debe estar involucrado en su realidad para poder conocerla y ejercer alguna influencia sobre ella, dentro de los límites y posibilidades que caracterizan a cada sistema ya cada momento, sin caer por ello en el pasivismo, en el criticismo no constructivo o *en el activismo utópico* o *desestructurado.*

Un segundo desafío es generar los nuevos modelos educativos, sus normas y objetivos, para terminar con el propio sistema reproductor de las distorsiones estructurales. Es posible, dentro de cienos límites, que la universidad se piense a sí misma como agente de cambio (o, al mi/nos, que no constituya un obstáculo para dicho cambio), y a partir de ello se reorganice tanto en su estructura como en sus funciones, y en lo que a nosotros directamente nos compete, abogar por una relación educativa que contribuya a la toma de conciencia y a la transformaci6n de nuestras realidades concretas. El objetivo específico de la educación superior no es lograr que el alumno asimile un discurso sobre lo más sofisticado del conocimiento, sino que tenga una práctica sobre lo real, transformadora del mundo y de sí mismo en relación con los demás.

. . Se comprende, asi, la posibilidad de pensar en la formación profesional a la luz del servicio social; considerar la misma formación como el verdadero proceso de Servicio social, o *lo que es lo mismo, conceptuar el servicio social como la forma optima de preparar profesionalmente. Esto es, integrando, no anexando actividades paracurriculares más o menos satisfactorias, que parecen muchas veces tan solo un requisito burocrático más en un medio de un laberinto Kafkiano.*

Ricardo Blanco Beledo.

Tomás de Aquino

un universitario y un maestro

(Lección inaugural del año académico en la USTA, febrero, 1994) Daniel Herrera Restrepo Vicedecano de Filosofía de la USTA

Reverendo Padre Rector:

Hace ocho días, en un plegable de Bienestar Universitario, rico en enumeración de actividades culturales que nos ponen de presente la creciente vitalidad de nuestra Alma Mater, encontré mi nombre como responsable de la Lección Inaugural de este día. Un poco conocedor de lo que ha sido la Universidad a través de los siglos, sé lo que es una Lección Inaugural en una Universidad con sentido de tradición como lo es esta Universidad Santo Tomás. Hace ocho años, precisamente, al incorporarme al claustro de profesores de la Facultad de Filosofía tuve el privilegio de pronunciar una Lección Inaugural. A pesar de esto, Padre Rector, no pronunciaré hoy una Lección en el sentido tradicional. Quiero pedirle autorización para dar un testimonio. Para decirle a mis colegas profesores y a los estudiantes lo que ha significado para mí el contacto con Tomás de Aquino, el universitario y el maestro, e invitarlos a vivir la misma experiencia que yo he vivido.

Debo decir, el primer lugar, que no soy tomista. No soy tomista si por tomista se define a alguien que considera que Tomás de Aquino dijo la última palabra en el saber y que lo único que nos queda es memorizar la suma de conocimientos que él acumuló y enriqueció. Ser tomista en este sentido es renegar del mismo Santo Tomás y darle razón a Humberto Eco quien, en uno de los escritos más hermosos sobre Tomás, consideró que la mayor desgracia del Aquino son los tomistas. Soy tomista en los términos del lema de esta universidad: ser tomista es ser hacedores de verdad, cosa que sólo lo lograremos si lo hacemos como lo hizo Tomás de Aquino.

.

Cuánto me encantaría, Padre Rector, estar en capacidad, no para repetir lo que pensó Santo Tomás, algo que se encuentra en miles de libros, sino para expresar lo que hubiese pensado y nos hubiese dicho hoy, si él hubiese tenido el encargo de pronunciar esta lección inaugural. Ante esta incapacidad, sólo me atrevo a imaginarme cómo lo hubiera hecho, de acuerdo con el contacto que tengo con su vida y con su obra.

1. Tomás, **un universitario**

En primer lugar, creo, Padre Rector, que Tomás no hubiese comenzado su lección enumerando los nombres y los títulos de quienes ocupan esta mesa central. El hubiese comenzado simplemente diciendo: "colegas, estudiantes, nuestro tema de discusión en el día de hoyes el siguiente" posiblemente, teniendo en cuenta su realismo y nuestro contexto actual, el tema hubiese sido el significado de la paz o el derecho a la vida. A primera vista, algo valadí.

Tomás, como estudiante y como profesor, está en los orígenes de la Universidad de París. Estamos hablando de los primeros cincuenta años de esta Universidad, la primera Universidad de la historia que mereció en sentido estricto este apelativo. Todos lo sabemos: esta primera universidad fue creada como una corporación, de acuerdo con el contexto social del siglo XIII, por el conjunto de unos individuos que se llamaban profesores y estudiantes, interesados sólo en apropiarse críticamente del saber tradicional para interpretar su presente y sembrar gérmenes de futuro que le permitieran a su sociedad transformarse. Ellos crearon ese espacio como espacio de discusión de ideas, de diálogo civilizado, de enfrentamiento de la pluralidad de perspectivas de interpretación de una realidad que en su presente, al mismo tiempo que retenía un pasado, protendía por un futuro, por un nuevo mundo. Muy pronto el poder político y reiigioso tomó conciencia de lo que esos individuos podrían llegar a ser: constituirse en los portadores de un nuevo poder, el poder del saber. De ahí que se esforzaran por entrometerse de lleno en la nueva institución. De hecho lo consiguieron y continúan consiguiéndolo. Lo más grave fue que, para lograrlo, sembraron la cizaña dentro de miembros de la institución para que, dejando de lado el ideal del saber, algunos sólo se dieran como ideal el poder burocrático universitario de este estamento que, en cuanto logístico, es imprescindible en toda universidad. Cuántos ciudadanos e, inclusive, cuántos estudiantes y profesores piensan que la universidad somos usted Padre Rector y nosotros

los que nos encontramos al frente de las decanaturas, para no hablar en términos de uno de nuestros expresidentes de que los que verdaderamente gobiernan en las sociedades son los mandos medios. Se discute hoy en día sobre los obstáculos epistemológicos, es decir, sobre aquellos factores que impiden, frenan, desnaturalizan, en una palabra, obstaculizan la creación del saber. Desgraciadamente los dos estamentos creadores de la universidad, profesores y estudiantes, tienen la sensación que el estamento logístico se ha convertido frecuentemente en un verdadero obstáculo epistemológico.

Tomás de Aquino fue fiel a la in tencionalidad inicial de los creadores de la Universidad. No se interesó por el poder. Por el contrario, lo sufrió. No aceptó ejercer el poder religioso como arzobispo. Tampoco aceptó prebendas universitarias. Sólo se interesó realizarse como universitario. Podría citar muchos hechos. Contentémonos con algunos.

Difícilmente encontraremos en la historia del pensamiento alguien tan antidogmático como Tomás de Aquino. Luchó abiertamente en contra de mil prohibiciones para que el pensamiento de Aristóteles se convirtiera -como de hecho se convirtió- en patrimonio del occidente cristiano. Lo hizo enfrentándose, entre otros, a su gran amigo Buenaventura, quien desde el púlpito de la iglesia universitaria lanzaba anatemas contra la sabiduría pagana del filósofo griego.

Pero lo hizo críticamente. De ahí que se enfrentara, igualmente, al llamado averroismo latino que pretendía imponer el pensamiento aristotélico en términos textuales y dogmáticos. Algo más. Tomás se enfrenta a sus hermanos franciscanos que construían un saber a partir de Platón y Agustín, dando primacía a la voluntad, al "ardo amoris". Sin desconocer este orden del amor, defendió ardientemente un "intelectualismo" entendido en el sentido que más tarde llamará Descartes el "orden de las razones". Nadie se esforzó tanto como él para distinguir con claridad el mundo de la fe y el mundo de la razón.

Finalmente, en el contexto social del feudalismo, Tomás se enfrenta a los monjes y canónigos regulares -muy cercanos a la mentalidad y a la vida monástica- que encarnaban en términos religiosos el contexto feudal. Hombres dedicados a su santificación personal y a la experiencia ascéticomística, radicados en sus abadías rurales, se vieron confrontados ideológicamente por Tomás, hijo de Domingo de Guzmán, quienes realísticamente, reconociendo que el or-

den feudal daba paso- a un nuevo orden donde predominaban las relaciones sociales propias del desarrollo de las clases urbanas, consideraron que se imponía un nuevo cristianismo que requería de hombres combatientes, preparados en las ciencias no sólo sagradas sino profanas y mezclados íntimamente con la vida social propia de la ciudad. ¡Capítulo apasionante en la historia, que nos debería interesar, pues sin su conocimiento no podemos comprender e interpretar el mundo que vivimos! Podría citar muchas otras controversias en las que participó el Aquino, con energía, sí, pero en forma respetuosa, civilizada, con conocimiento de causa y en tono antidogmático.

Todo esto lo hizo Tomás aceptando las consecuencias. Interesado sólo por el saber y no por el poder, no partidpa de la huelga inspirada por profesores en 1252 interesados por el poder dentro de la universidad. ¿ Consecuencias? Al igual que su amigo Buenaventura tuvo que esperar, cinco años, hasta 1257 para poder recibir su título universitario. Algo más: sus contrincantes, mis queridos hermanos franciscanos, con malicia indígena, lograron que el Obispo Tempier de París condenara solemnemente en 1277 un conjunto de tesis averroístas que incluían algunas que Tomás. en su actitud antidogmática, había hecho suyas. En verdad, los frailes franciscanos estaban más interesados en la condena de Tomás que en la condena de los averroistas. Menos mal que Tomás, con corazón dialéctico, en esos momentos gozaba franciscanamente no sólo de la cóntemplación sino de la fruición de Dios. En efecto, él ya había muerto en 1274.

¡ Cuántas enseñanzas en todo esto para quienes pretendemos ser universitarios! Ser universitarios es estar dispuestos, a apropiarnos críticamente del saber existente para convertirlo en materia prima de nuevas verdades. Estar plenamente convencidos que lo único que nos puede interesar es el diálogo, la controversia civilizada de las ideas, la confrontación respetuosa de diversos puntos de vista y, sobre todo, el reconocimiento del otro como persona. Nadie, como el universitario, debe tener claridad de que ser hombre es ser persona y que sólo somos personas cuando reconocemos frente al propio yo un tu, un otro que no sólo me interroga y me inquieta, sino que de la misma manera me reconoce y me promueve, así como yo también lo inquieto, lo reconozco y lo promuevo. Ser persona no es pertenecer a una misma especie biológica, sino reconocer en el hombre un "otro" y encontrar en sí mismo a este "otro". Somos expresión o queremos serlo, del poder del pensamiento y no del

poder político o religioso, un pensamiento que se esfuerza por explicitar el nivel del mundo de la predicación lo que vivimos realmente en el mundo de la vida cotidiana.

Función de la universidad es el ejercer una función crítica a todos los niveles, inclusive, a nivel de la ciencia pura, pues en este campo la materia prima para la creación de nuevos conocimientos es la crítica de las teorías ya formuladas. El espíritu crítico es la creación máxima de la universidad. Socialmente, por ejemplo, la universidad debe estar comprometida políticamente, no politiqueramente, en cuanto debe estar en función de una realidad social que debe ser transformada. Como nos lo decía hace poco un conferencista en nuestra facultad, "El ordenamiento de la ciudad, la nación y la comunidad de naciones, la construcción del bien común, la armonización de los intereses particulares como los colectivos y todos los demás aspectos de la teoría y la praxis política ligados a éstos deben ser analizados críticamente y fundamentados creativamente para que no pierdan su propia racionalidad". Esta es una tarea que le compete fundamentalmente a los miembros de una universidad, pues son ellos los llamados a ser los portavoces de la razón y de sus decires. Pero para hacerlo no podemos cambiar las ideas por anó-nimos, ni por gritos, ni por piedras, ni por balas; ni nuestros portaplumas por fusiles. Nuestras balas son las ideas.

Permítame, Padre Rector, un paréntesis. Hace ocho días se cumplieron 25 años del fusilamiento en las selvas colombianas de un buen grupo de jóvenes universitarios que intelectualmente prometían mucho. Ingenuamente fueron llevados por mi compañero de estudios en Lovaina, Camilo Torres, al monte para ponerse bajo la disposición de un analfabeta quien, como consecuencia de la irracional violencia política vivida por el país en los años cincuenta, se internó en la selva para vengar la muerte de su familia y que superada esa violencia pero, sin haber concluido su venganza, se declaró sin más un marxista que pretendía transformar el país pero que en verdad buscaba lograr su objetivo de venganza. En estos momentos recuerdo con tristeza los nombres de estos jóvenes idealistas. No fueron tornasinos, pero para quienes nos sentimos maestros, todo estudiante hace parte de nuestras vidas. Estoy cierto que si hubiesen sido discípulos de Tomás se habrían dedicado, no a tratar de hacer disparos inspirados por unos cuantos slogans aprendidos de memoria, sino a apropiarse críticamente un pensamiento, comenzando por el de Marx, si así ellos lo hubiesen decidido, para

sembrar gérmenes de futuro para la transformación' del país, aunque la historia nos ha comprobado, finalmente, que si bien es cierto que el problema que preocupó a Marx -la injusticia social- continúa vigente, su remedio se-manifestó más letal que la misma enfermedad. . .'

El resonar de un disparo sólo dura un segundo. Las ideas duran una eternidad. Estoy cierto que si Tomás estuviese aquí presente, se expresaría como se expresó Sartre: pensamos y lanzamos ideas en términos de futuro, o lanzamos plomo y dejamos de pensar en futuro para ser simple noticia de un día.

Muchas estatuas han caído en los últimos años, comenzando por las de Lenin y Stalin en Rusia. ¿Qué saben ustedes del Che o de mi compañero Camilo Torres? Fueron noticia de un día. Tomás, después de siete siglos, está aquí presente. ¡Sólo el espíritu y las ideas son inmortales! y porque Tomás sólo quiso ser hacedor de verdades, de ideas, porque sólo quiso ser un universitario, un académico, por eso después de siete siglos nos tiene aquí reunidos y a mí comprometido con hablarles a ustedes.

2. Tomás, su perspectiva realista

Creo, en segundo lugar, Padre Rector, que si Tomás de Aquino diese esta lección inaugural no la comenzaría enunciando una tesis como: "no repugna a la razón que la materia sea eterna" y si lo hiciese sería para establecer algo que nos interesa vitalmente: los linderos entre fe y razón: la creación, nos diría, sólo "ex fide tenetur", sólo la conocemos por la fe; para la razón es pensable la eternidad de la materia. De esta manera Tomás afirmaría simultáneamente los poderes y los límites de la razón. Pero estoy seguro, sin embargo, que Tomás se habría referido a un problema acuciante del momento como podría ser, por ejemplo, el problema de la violencia, el problema del derecho a la vida, como ya lo hemos dicho.

Siempre me he visto obligado a definir el espíritu de Tomás por su capacidad de "consentimiento al ser", por haber pensado y actuado siempre en función de la realidad y de la realidad que le tocó vivir. Muchos de los presentes saben que filosóficamente me muevo en un mundo que se llama la fenomenología, tendencia que se originó en Husserl. Curiosamente, no conozco a nadie que se llame husserliana, como sí conozco a muchos que se llaman aristotélicos, tomistas, cartesianos, hegelianos, marxistas, etc. Es el imperio del dogmatismo, la negación de nuestro ser como hacedores de verdad. Sin embargo,

todos los grandes pensadores de este siglo, en filosofía, se reconocen herederos de Husserl: Scheler, Hartmann, Sartre, Heidegger, etc. Para citar filósofos actuales: Gadamer, Habermas, Lyotard actualmente de visita en Colombia. Ahora bien, las tesis fundamentales de la fenomenología giran alrededor del carácter intencional de la conciencia: cuando amo amo a alguien, cuando pienso pienso algo, cuando veo veo algo, cuando recuerdo recuerdo algo. La conciencia está volcada hacia la realidad, totalmente abierta a ella. Pero, ¿de quién aprendió esto Husserl? De Tomás de Aquino a través de Franz Brentano: un hombre que sólo pensó en su realidad y en la transformación de ésta.

Conocemos el cuadro inmortal de Rafael sobre los filósofos griegos. Allí, en el centro, aparece Platón señalando con su dedo el cielo y Aristóteles la tierra. Si Rafael hubiese pintado a Tomás ¿cómo lo habría hecho? Yo creo que más o menos con la actitud de uno de nuestros policías de tránsito: señalando con su mano insistentemente hacia la derecha. N o hacia arriba con Platón como si las ideas se encontraran desde toda una eternidad en los cielos infinitos. Para el Aquino las ideas son entes de razón, creación nuestra, aunque fundamentadas en la realidad. Pero tampoco podría ser pintado como Aristóteles señalando la tierra como si, en términos positivistas, el inicio del saber fuera la simple observación, la simple enunciación de datos estadísticamente contemplados. Rafael tendría que presentarnos un Tomás señalando hacia el horizonte, pues sólo así aparecería él como aquel que está convencido que somos hacedores de verdades, no a partir de la nada sino a partir de las críticas de ideas ya enunciadas. Se hace camino al andar, pero sólo podemos hacerlo cuando ponemos nuestros pies en caminos ya trazados. Algo más: cómicamente nuestros agentes de tránsito mueven y mueven sus brazos como diciéndonos: "rapidito, rapidito". En lenguaje capitalista: por . favor, rapidito pues el tiempo es oro. En lenguaje académico: por favor, aprovechemos al máximo el tiempo, pues sólo llegaremos a ser creadores, hacedores de verdad, si aceptamos ser creados por los que nos antecedieron y esto de acceder al conocimiento y a la apropiación del saber ya establecido no nos permite perder tiempo.

Biológicamente un. hijo tiene el deber de pensar en el abuelo, pues sin abuelo no se hubiese dado padre y sin padre hijo. Lo mismo sucede en la vida intelectual: sin mi abuelo Tomás de Aquino ni yo ni ustedes estaríamos aquí.

Mucho tenemos que aprender de Tomás. Ya hemos indicado cómo sólo le interesó el mundo que le tocó vivir, con sus problemas, con sus esperanzas, con sus angustias: Luchó por interpretarlo ycomprenderfo. No por un plurito intelectual, sino porque deseaba abrir grandes horizontes de futuro. Muchos estudiantes repiten como *slogan* la frase de Marx de que hasta ahora los intelectuales sólo han pensado la realidad, que se trata ahora de transformarla. Pero ¿para transformarla no debo conocer primero cómo esta realidad ha llegado a ser realidad y no debo fundamentar intelectual y críticamente en qué dirección debe ser transformada? ¿Será a base de *slogans?* No, sólo con conocimiento de causa desde las perspectivas del pasado y del futuro. Pocos autores -yo me atrevería a decir sinceramente: el único en la historia del pensamiento- nos demuestran un conocimiento del pasado como Tomás y pocos autores han podido tener una influencia en su futuro como él lo ha tenido. Toda cultura occidental descansa sobre el pensamiento griego -en gran parte conocido a través de Tomás- y en el pensamiento cristiano, un pensamiento que alcanzó su máxima sistematización con Tomás de Aquino. ¿De cuántos años murió Tomás? De 46. ¿Cuántas obras escribió? ... Colegas, ¿cuántas obras hemos escrito? ¿Qué significado han tenido? Y atención, Tomás no conoció ni libros impresos, ni bibliotecas, ni máquinas de escribir, ni mucho menos computadores. ¡Cuántos medios están a nuestra disposición para crear ciencia o para prepararnos a crear ciencia! Sin embargo, cabe la pregunta: ¿en qué medida aprovechamos estos medios? ¡Qué no hubiera hecho Tomás si hubiese tenido los medios que nosotros tenemos!

Entregado de lleno a la comprensión e interpretación del ser, Tomás tuvo la fortuna de haber podido llegar a experimentar lo que todo filósofo íntimamente anhela: tener la intuición, la visión directa de lo incondicionado que todo lo condiciona, que todo lo fundamenta y que todo lo explica. El 3 de diciembre de 1272 vive la experiencia de Moisés en el monte Horeb que nos narra el Libro del Exodo: "el que Es", Dios, se le hace presente. Y a sabía mediante la reflexión que "ser el que Es" viene a ser el nombre más propio de Dios. "Así se denomina, escribe en su obra *Sobre la potencia,* como por su propia forma": "sic denominatur quasi a propia sua forma". Después de ver, de intuir al Ser 'supremo, ¿para qué pronunciar más decires argumentados que sólo se usan para tratar de demostrar lo visto? La pluma de Tomás se queda en el tintero. A duras penas, un poco antes de su muerte, acepta comentar el Cantar

de los Cantares, ese gran himno al amor que nos fue revelado y que cuando yo era niño se me prohibía leerlo porque era demasiado erótico. ¡Frutos del dogmatismo humano que tanto combatió Tomás! Quizá cayó él en cuenta que el *Ens realis-simun* que tanto lo había "inquietado" a lo largo de su vida intelectual, también se había definido a sí mismo como Amor.

"Consentimiento al Ser", pero al mismo tiempo "metafísica del Exodo". O mejor, consentimiento al ser pero en función de una metafísica del éxodo. Todos sabemos lo que significa la palabra éxodo. Consentimiento al ser, a la realidad, sí, pero al mismo tiempo conciencia de que nuestra misión de intelectuales es abrir, repito, horizontes de futuro, ponernos en marcha en este proceso indefinido de explicación en explicación de la realidad que define a la ciencia. Ya hemos dicho que nadie como Tomás supo distinguir el mundo del saber y el mundo de la fe. Para él, el Dios de la Biblia no era la explicación inmanente de ·los enigmas del cosmos y del hombre, la hipótesis "tapahuecos" de nuestra ignorancia. Para Tomás es a la ciencia y a la filosofía a las que les corresponde, en su progreso, dar respuesta a dichos enigmas. Pero, por otra parte, Tomás nos mostró con su vida y su pensar, que los problemas últimos y fundamentales del hombre

están más allá de los poderes de la razón, que son misterios insondables que sólo tienen respuesta desde una fe, una fe no es una certeza que se pruebe con argumentos, sino una vida en la cual hay que entrar si queremos experimentar ese incondicionado que condiciona todas nuestras explicaciones, y si queremos, de esta manera poder gozar de una visión más plena acerca del hombre, de la libertad, del mal, de la muerte.

Colegas, estudiantes: aprendamos de Tomás: entreguémonos de lleno a dilucidar los enigmas del cosmos y del hombre con espíritu científico: con pasión, con responsabilidad, con amor a la verdad, con paciencia, con rigor, con sentido de riesgo y aventura, con vocación de servicio social. Así lo hizo Tomás. Pero simultáneamente hagámoslo diciendo con el Apóstol:
"Señor, ¿a quien iremos? Sólo Tú tienes palabras de vida eterna!", es decir hagámoslo convencidos que más allá del poder que conquistamos a través del saber, debemos reconocer los límites de nuestra razón y que sólo reconociéndolos podemos alcanzar una sensación de seguridad y de gozo anticipado.

3. Tomás, el motor de su saber

Creo, Padre Rector, que Tomás de Aquino al dar la lección inaugural no

comenzaría afirmando enfáticamente: "no es lícito suprimir una vida humana", para seguir con el mismo ejemplo. No, él lo haría en forma interrogativa, como de hecho lo hizo en la *Suma Teológica:* ¿es lícito suprimir una vida humana?

Para Tomás no se trataría de una simple forma retórica. Para él, el inicio de la ciencia, como ya lo hemos dicho, no está en una idea *a priori* ni en la simple observación: el inicio de la ciencia es la pregunta que nos formulamos a raíz de una observación, de una experiencia. Una pregunta que encarna el asombro que acompaña una ignorancia que busca superarse y que lo hace reconociendo esa misma ignorancia.

Todos sabemos cuánto representa la duda, tanto a nivel de ciencia como de filosofía. El científico sabe que su verdad de hoyes el error del mañana, puesto que toda teoría científica tan sólo es la explicación provisional de un conjunto de relaciones dadas entre un número limitado de fenómenos. Explicación que puede ser reemplazada muy rápidamente por otra más comprensiva, más útil, más simple, más rica en consecuencias teóricas y prácticas. De aquí la exigencia que se hace de formular sus hipótesis de tal forma que se presten a ser refutadas por la experiencia, pues en la medida en que ellas resistan a estas refutaciones, se revelarán más válidas. Su actitud vital es la permanente actitud de duda. Su única certeza es una certeza global intuida, a saber: que el mundo es coherente y que esta coherencia puede ser fundamentada aunque sea a través de un lento e indefinido proceso. El filósofo también lo sabe: el verdadero sentido de la realidad sólo se nos hace presente cuando colocamos, como dice Husserl "entre paréntesis", es decir, en duda, el ser ahí de las cosas tal como se nos imponen en nuestra vida prerreflexiva.

Ahora bien, de ordinario se nos dice que el método de la duda es una invención de Descartes. En absoluto, originariamente lo encontramos en la Edad Media y de manera especial en Tomás y no como lago pasajero sino como principio metodológico fundamental y permanente, y en relación con toda realidad. Inclusive, frente a Dios. Como profundo creyente, Dios se le imponía cada día a -Tomás. Sin embargo, como pensador que se sentía exigido a distinguir el mundo de la fe del mundo de la razón, Tomás se expresa aun aquí en términos interrogativos: "¿existe acaso Dios?", o "¿qué es Dios?".

Tal fue el método de Tomás: un método de investigación y de creación. No hacer afirmaciones de entrada, deli-

mitar un problema de la vida real como tema de investigación, enfrentar crítica y dialécticamente las respuestas ya enunciadas al interrogante, suprimir así el dogmatismo y el valor del argumento de autoridad, para de esta manera sentirse exigido a avanzar en la creación de la verdad, aportando un nuevo punto de vista, no sólo racionalmente fundamentado, sino dando razón de porqué asumía la posición que asumía frente a las razones que hasta ese momento se habían enunciado. De esta manera Tomás cumplía su lema de que "el estudio, en último término, no es para saber qué opinan otros sino para saber cuál es la realidad".

Algo que siempre me ha asombrado en los escolásticos, de manera especial en Tomás, es este rigor del método que utilizaron. De Tomás envidio, por otra parte, esa capacidad para delimitar con todo rigor un concepto o una definición. Personalmente he sufrido semanas y meses tratando de llegar a captar lo que ciertos filósofos quisieron expresar en un concepto o a entresacar de diversas obras la definición más cercana y más precisa de lo que se quiso decir. Por citar un ejemplo: cuánto trabajo para saber qué significa, finalmente, la "buena voluntad" en Kant o el "mundo de la vida" en Husserl.

Tomás, en cambio, es el mayor modelo de capacidad de síntesis, de precisión, de claridad y de rigor conceptual.

Aquí sí que tenemos que aprender nosotros los iberoamericanos de Tomás. Nos vemos de ordinario en lo nocional y no en lo conceptual, en lo vago y no en lo preciso, en lo obscuro y en lo claro; en lo difuso y no en lo riguroso. Son muchas las páginas -de ordinario bellamente escritas- que necesitamos para expresar una idea. Lo sustantivo y substancial se pierde en una selva de adjetivos. Finalmente, nos falta capacidad de síntesis.

Siempre he experimentado que la mejor escuela del pensamiento es el contacto directo con los clásicos. Me atrevo a pensar que la misma experiencia la tuvo Tomás. Ya lo he dicho, nadie como él supo dar razón de su pasado.

Colegas y estudiantes, ¿por qué no tener un contacto más frecuente con Tomás para superar estas fallas que tanto pesan en nosotros para la creación de ciencia?

Padre Rector, podría decir muchas otras cosas de mi experiencia con Tomás de Aquino, como universitario y como maestro. Creo que lo dicho es suficiente, y es suficiente para decirle a mis colegas y estudiantes que

si hay un modelo de rigor, de responsabilidad, de respeto al otro, de consentimiento a la realidad, de actitud antidogmática, de pensar en el futuro, ese modelo es Tomás de Aquino. Cuánto lamento que Tomás, por estar no sólo contemplando a Dios sino gozando de El, no esté aquí presente pronunciando esta lección inaugural. Su gozo es infinito. Colegas y estudiantes, comprendámoslo humanamente y, universitariamente, apliquémosle el cuarto de hora: ¡vámonos!